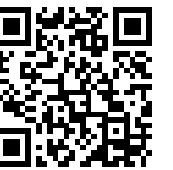
This is a reproduction of a library book that was digitized by Google as part of an ongoing effort to preserve the information in books and make it universally accessible.

Google™ books

https://books.google.com



A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.

+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.

+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.

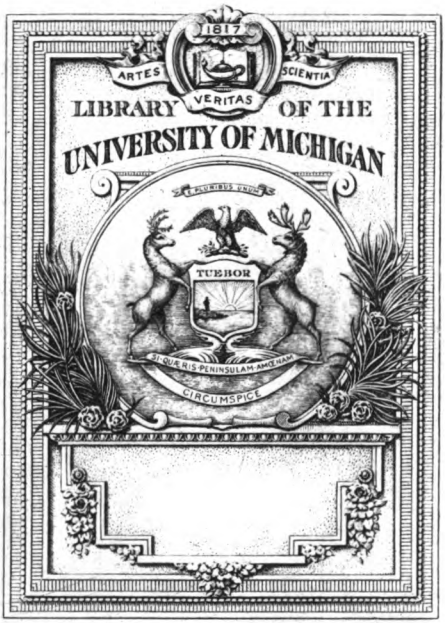
+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

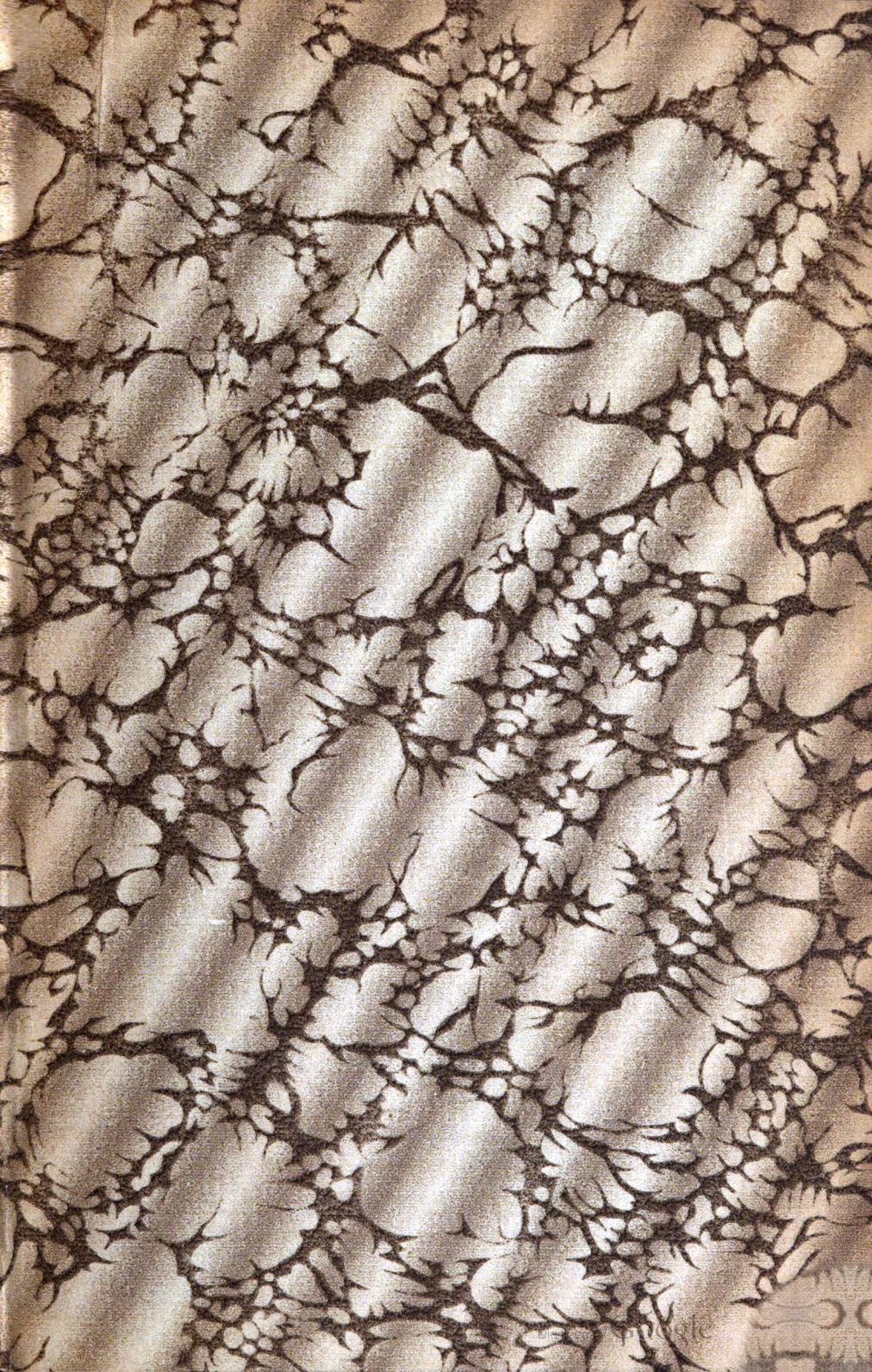
À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`

A 812,155

Digitized by Google


1817
ARTES
SCIENTIA
VERITAS
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
TUEBOR
CIRCUMSPICE



Digitized by Google

B
2748
.P7
B3

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

LES DOCTRINES POLITIQUES

DES PHILOSOPHES CLASSIQUES DE L'ALLEMAGNE

Digitized by Google

DU MÊME AUTEUR

LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN

La Poétique de Schiller, Essai d'esthétique littéraire, 2e éd.

Les grands courants de l'esthétique allemande contemporaine in La Philosophie allemande au XIXe siècle.

L'Individualisme anarchiste.

L'Aube.

Schumann.

Etudes d'esthétique dramatique (Librairie Française).

Essai Critique sur l'esthétique de Kant, 2e éd. *sous presse*, (Vrin).

Titien, 2e éd. *sous presse*, (Albin Michel).

Digitized by Google

LES

DOCTRINES POLITIQUES

DES PHILOSOPHES CLASSIQUES

DE L'ALLEMAGNE

LEIBNITZ — KANT — FICHTE — HEGEL

PAR

VICTOR BASCH

PROFESSEUR A LA SORBONNE

PARIS

LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN

108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1927

Tous droits de reproduction, d'adaptation et de traduction réservés pour tous pays.

Digitized by Google

Digitized by Google

Philosophy - Special
Gauthier
12-11-29
20250

PRÉFACE

Ce livre a été commencé pendant la guerre et son premier chapitre a paru dans le numéro d'août-septembre 1915 de la *Revue de Métaphysique et de Morale.*

Il répondait tout d'abord, non à une curiosité scientifique, mais à un grave conflit de conscience. Quelques-uns d'entre nous avaient été amenés, par un maître incomparable, dont les leçons sur Kant et sur Fichte avaient fait époque dans leur jeunesse, à vouer leur vie scientifique à l'étude de la philosophie allemande. C'était là la source où était venu s'étancher la soif de haut idéalisme d'un Renan et d'un Taine : l'un avait décrit dans l'*Avenir de la Science* la religieuse ivresse qui s'était emparée de lui quand, la première fois, il avait pénétré dans les parvis de la métaphysique allemande ; l'autre avait dit et répété que les meilleures années de sa vie avaient été celles qu'en province il avait consacrées à la lecture de Hegel. M. Boutroux avait repris le flambeau tombé de la main de ces deux grands esprits et, mieux préparé qu'eux aux recherches d'histoire de la philosophie, il l'avait manié avec un art admirable et en avait fait pénétrer la lumière jusqu'aux recoins les plus obscurs des édifices d'idées de Jacob Bœhme, de Leibnitz, de Kant et de Fichte.

Et voici que, la guerre éclatée, ce fut le même maître qui, dans sa patriotique détresse, se mit à renverser de

Digitized by Google

leurs autels les Dieux qu'il avait adorés et qu'il nous avait appris à adorer. Alors que, enseigna-t-il maintenant, la philosophie française était, depuis Descartes, une philosophie de liberté, toute la philosophie allemande — même celle de l'auteur de la *Critique de la Raison Pratique* — rongée par la gangrène du panthéisme et plongée dans les pénombres de l'Inconscient, était une philosophie de servitude où le Moi conscient et libre n'occupait qu'une place infime. Et le dernier et le plus représentatif de la grande lignée des métaphysiciens allemands, Hegel, était le précurseur même de ce barbare pangermanisme impérialiste et militariste prussien dont les Treitschke et les Bernhardi s'étaient faits les hérauts. Et, en écho à ce réquisitoire et le confirmant, les intellectuels allemands proclamèrent à l'unisson la continuité de la pensée et de l'action allemandes depuis le XVIIIe siècle jusqu'à nos jours, soutinrent que c'est le même idéal qui avait inspiré la spéculation des philosophes et les hauts faits des généraux et des soldats de l'Allemagne, et qu'attaquer le militarisme allemand, c'était attaquer la civilisation allemande, telle que l'avait forgée le génie de Gœthe et de Schiller, de Kant et de Fichte, de Schelling et de Hegel.

C'étaient là des assertions singulièrement troublantes. Nous qui avions cru trouver dans la métaphysique de l'Allemagne — comme dans sa poésie lyrique et sa musique — l'une des plus nobles cristallisations de l'idéalisme moderne, qui avions cru y apercevoir un chemin non seulement vers les plus hautes cimes de la pensée, mais vers les plus purs sommets de l'action, nous nous étions donc trompés ! Le large et généreux génie de Leibnitz dont le cerveau encyclopédique avait embrassé toutes les provinces de la connaissance, qui les avait enrichies de semailles nouvelles et en avait découvert tant d'inconnues ; le génie

Digitized by Google

probe, méticuleux et si extraordinairement pénétrant du maître de Königsberg qui, après avoir écrasé sous ses pas — *der Alleszermalmende*, comme l'avait appelé Mendelssohn — toutes les philosophies antérieures, avait élevé à la vie morale l'inexpugnable citadelle de l'impératif catégorique ; le génie du plébéien Fichte qui avait magnifié, comme ne l'a fait aucun de nos philosophes à nous, la Révolution Française ; le génie enfin de Hegel qui, avec une puissance cyclopéenne, avait élevé l'édifice le plus vaste et le plus solide, en apparence, à la Raison claire et libre, créatrice, animatrice et organisatrice de la nature et de tous les domaines de l'Esprit, sans compter les poètes et les critiques qui, comme Lessing et Herder, Gœthe et Schiller, avaient étroitement collaboré à l'œuvre des philosophes classiques — tous, ils étaient responsables des théories insensées des pangermanistes et de la manière dont les avaient traduites dans la réalité tant de généraux et tant de soldats, égarés par le sombre démon de la guerre ! Avions-nous donc été aveugles quand, après avoir étudié ces philosophes de toute notre conscience, nous n'avions pas aperçu dans leurs œuvres les germes de toute cette folie ?

Avant de nous prononcer et de condamner notre clairvoyance, il fallait réviser ce procès, étudier à nouveau et de manière plus pressante cette philosophie, en faisant, cette fois, porter l'essentiel de notre enquête sur les théories morales, politiques et sociales de ces hommes qui nous avaient paru des héros et qu'on nous représentait tout à coup comme des sortes de malfaiteurs intellectuels. C'est à cette enquête qu'est consacré ce livre.

Diverses circonstances m'ont empêché, après avoir écrit et publié mon premier chapitre, d'écrire et de publier les suivants. Quand j'ai pu reprendre mon travail, la paix

Digitized by Google

avait refleuri sur la terre, les haines étaient en train de s'apaiser, l'atmosphère morale était devenue plus sereine. Tout élément étranger à la pure recherche scientifique s'était comme éliminé de soi-même de mon ouvrage. Il ne s'agissait plus de me demander si M. Boutroux et les intellectuels allemands s'étaient égarés, si nous-mêmes nous nous étions trompés. Il s'agissait uniquement de dégager, de leur philosophie générale, les vues morales et politiques des philosophes classiques de l'Allemagne. C'était là une tâche passionnante qui se suffisait à elle-même. Pas de difficultés pour Leibnitz et pour Kant. Plus de difficultés pour Fichte à la philosophie duquel les événements historiques avaient imprimé une déviation dont il fallait fixer et évaluer la portée. Maximum de difficultés pour Hegel : difficultés à cause de l'étendue de son œuvre politique, à cause des liens qui la nouent à sa philosophie générale, à cause de la peine que nous avons à comprendre certains ouvrages comme les « *Wissenschaftliche Behandlungsarten des Naturrechts* » et le « *System der Sittlichkeit* » où ni ses idées systématiques ni sa terminologie ne sont encore fixées. Là, il fallait ne pas procéder par larges synthèses, mais par des analyses serrées, minutieuses et complètes. J'ai donc analysé toutes les œuvres morales et politiques de Hegel, aussi bien les œuvres expressément consacrées à ces sujets que les parties des œuvres métaphysiques où ces sujets sont abordés. Ces analyses sont nécessairement étendues, si bien que mon étude sur Hegel est beaucoup plus longue à elle seule que les études sur tous les philosophes et littérateurs qui l'ont précédé, ce qui imprime à mon ouvrage un certain déséquilibre. Mais j'ai cru, qu'étant donné l'importance intrinsèque des vues de Hegel ; étant donné de plus que c'est là la première étude française complète sur la philosophie morale et politique du puissant

Digitized by Google

métaphysicien ; étant donné enfin que les théoriciens du fascisme prétendent avoir cristallisé dans la réalité la conception hegelienne de l'Etat et qu'ainsi celle-ci est devenue singulièrement actuelle, j'ai cru devoir passer outre à ce scrupule formel. Au lecteur à juger si, tel quel, mon ouvrage mérite d'être lu et médité.

Paris, décembre 1926.

Digitized by Google

Digitized by Google

Les Doctrines politiques allemandes

CHAPITRE PREMIER

LES CARACTÈRES GÉNÉRAUX DE LA PHILOSOPHIE CLASSIQUE DE L'ALLEMAGNE

La philosophie classique de l'Allemagne s'inaugure par les opuscules de Leibnitz et s'achève dans le système de Hegel. Bien des ouvriers ont apporté leur pierre à ce grand édifice. En dehors des philosophes de métier, des poètes et des littérateurs y ont collaboré efficacement. L'apport d'un Lessing, d'un Herder, d'un Schiller et d'un Gœthe est presque aussi important que celui d'un Fichte et d'un Hegel. Ce serait appauvrir injustement la pensée allemande du XVIIIe siècle que de ne pas tenir compte de la collaboration que le classicisme littéraire a apportée au classicisme philosophique proprement dit.

La philosophie allemande du XVIIIe siècle a été essentiellement un idéalisme spiritualiste. L'hypothèse fondamentale dont elle part, c'est que l'Être est Esprit, que l'Esprit est capable d'atteindre l'absolu, de se connaître comme absolu. Non seulement elle proclame l'intelligibilité de l'Univers, c'est-à-dire la possibilité pour l'esprit humain de s'emparer par la pensée de la nature et de ce qui, dans l'âme humaine, semble échapper — comme l'impulsion spontanée et le sentiment irrationnel — à la rigide

Digitized by Google

discipline de la raison. Non seulement elle prétend que l'ordre du monde est l'ordre même de l'esprit. Mais elle affirme que les choses doivent être, dans leur essence, analogues et, en dernière analyse, identiques à l'esprit qui parvient à les connaître.

Cet idéalisme spiritualiste, chez les penseurs les plus éminents du siècle, chez Leibnitz, chez Kant, chez Fichte, chez Schelling et chez Hegel, est, ou plutôt semble entièrement rationaliste. Pour parvenir à la connaissance de l'Être, enseigne le rationalisme, l'esprit, de par sa constitution intime, est obligé de passer par une série d'opérations strictement déterminées et identiques, est contraint de partir de notions, de les réunir en propositions, de lier ces propositions elles-mêmes en raisonnements, en d'autres termes, de poser des définitions claires et distinctes et d'en tirer par déduction ce qui y est contenu. Tout, même les axiomes, peut et doit être démontré. La démonstration mathématique est le type suprême et, à la vérité, unique, de la connaissance vraiment scientifique ; même des disciplines aussi précaires et aussi fuyantes que la politique doivent y être soumises et y ont été soumises, par exemple, par Leibnitz, dans son « *Specimen Demonstrationum politicarum pro eligendo rege Polonorum* ». Et ce ne sont pas seulement toutes nos représentations qui doivent être claires, distinctes, et, partant, démontrables, mais nos actions elles-mêmes doivent être fondées sur des preuves irréfutables. En somme, la tâche de la philosophie consiste à chercher les raisons grâce auxquelles tout le possible peut se réaliser et à transformer, par cette recherche, le domaine du possible, mouvant et meuble, dans le royaume stable et immuable des vérités nécessaires.

Mais si ce courant rationaliste est le plus large et le plus apparent dans la spéculation allemande du XVIIIe siècle, il n'est pas le seul. Il en est un autre moins visible, fermentant, obscurément, au fond des âmes, n'affleurant que rarement la conscience claire, mais aussi profond et aussi riche

Digitized by Google

et même plus profond et plus riche que le premier, à savoir le courant mystique. Il est né dès que la pensée allemande a pris conscience d'elle-même en face de l'enseignement traditionaliste de l'Église. Depuis le commencement du XIIe siècle, depuis Hildegard de Zingen et Elisabeth de Schönau, à travers Maître Eckart, Suso, Tauler, le jeune Luther, Schwenckfeld, Sébastien Franck, Jacob Böhme et Weigel, jusqu'à ce piétisme qui a approfondi, humanisé, lénifié la rigide armature scolastique et la despotique hiérarchie, où, à son tour, s'était pétrifié le protestantisme, le mysticisme n'a pas cessé de bouillonner dans l'âme allemande. Preger a eu raison de dire que, depuis le moyen âge, l'Allemagne a été le terreau élu où la plante du mysticisme s'est épanouie le plus naturellement et le plus richement (1). Ce mysticisme poursuit la même fin que la philosophie : lui aussi, tente de s'emparer de l'Être, d'appréhender dans toute son étendue et dans toute sa profondeur l'ensemble des choses et des âmes, de réduire à du spirituel, au spirituel suprême, c'est-à-dire au divin, tout ce qui est matière en dehors de nous et en nous. Mais c'est le chemin qu'il suit pour atteindre cette fin qui est différent. Ce n'est pas par les voies médiates, indirectes, discursives du raisonnement qu'il procède : il va à l'être par l'irrésistible élan de l'intuition, il l'appréhende dans la vision extatique, il l'épouse par un acte d'amour générateur.

Ce qui est remarquable, c'est qu'en Allemagne cette tendance n'existe pas seulement chez les mystiques proprement dits. Elle se mêle de la façon la plus singulière à la spéculation rationaliste de ses philosophes. C'est ainsi que la pensée lumineuse de Leibnitz qui tente de ramener à des notions claires et distinctes, organisées et hiérarchisées, la richesse et la complexité inépuisables de l'Univers,

(1) W. PREGER, *Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter*, Leipzig, 1874-1893, t. I, p. 9.

Digitized by Google

entrevoit, par delà le royaume de la nature, cette Cité de Dieu où ce ne sont plus les lois de la nature et les lois de l'esprit, mais les lois de la Grâce qui gouvernent, voit émerger du monde naturel ce monde moral qui est uni à Dieu par des liens particulièrement intimes et étroits, fait consister le degré suprême de la moralité dans l'amour de Dieu et, tout en combattant les théosophes, comme Paracelse et Van Helmont, sait rendre justice à Jacob Böhme et reconnaît comme valables les thèses essentielles de la mystique : les théories de la lumière intérieure, de la présence de Dieu dans l'âme, de l'unité du vrai amour de soi avec l'amour de Dieu (1). C'est ainsi qu'on découvre des ferments mystiques jusque dans les déductions les plus sèches et les plus arides de Kant, de Fichte et de Hegel. Si Kant, dans la *Critique de la Raison pure*, est entièrement rationaliste, la *Critique de la Raison pratique* est profondément imprégnée de mysticisme : c'est par une véritable vision que, dans l'acte moral, nous percevons tout à coup en nous ce Noumène qui, théoriquement, est inconnaissable, et tout acte moral vrai, grâce auquel nous nous libérons de l'imbrisable chaîne des causes et des effets, est proprement un miracle. Tout de même, l'intuition intellectuelle par laquelle, chez Fichte, nous découvrons, nous appréhendons le Moi, est une vision : l'acte par lequel nous le posons échappe à toutes les lois ordinaires et normales de l'activité humaine, c'est-à-dire est miraculeux. Bien plus, ce Moi qui contient en puissance le Non-Moi n'est-il pas l'Être de Maître Eckart ? L'énergie inconsciente de l'imagination productive qui crée la nature, n'est-elle pas cette « image », « *Bild* », dont Eckart dit qu'elle jaillit non de la force consciente mais inconsciente, qu'elle émane de forces potentielles, sans intervention aucune de notre volonté ? Et enfin, cette Trinité du Moi qui se pose, qui s'oppose et qui

(1) Cf. surtout les *Principes de la Nature et de la Grâce, fondés en raison*, édit. Gerhard, t. VI, p. 603 et 606.

Digitized by Google

se réconcilie avec lui-même, n'est-elle pas comme l'illustration philosophique, comme la personnification du Père, du Fils et du Saint-Esprit des Mystiques ? Plus encore que la philosophie de Fichte, la philosophie de Schelling, et non seulement sa troisième philosophie, qui est théosophie, qui émane d'une façon avouée de l'influence des mystiques, mais sa seconde philosophie, la philosophie de l'identité, est grosse de mysticisme. Cette identité dans laquelle s'épousent la pensée et la nature qui, immobiles, cristallisées et comme pétrifiées, telles que des gemmes infiniment précieuses, ne se révèlent, sur la cime de l'absolu, qu'à des yeux grandis et enfiévrés par l'extase, n'est-ce pas l'Etre immobile, silencieux, n'enfantant pas, planant en lui-même (*unbeweglich, in einer stillen Stillheit*, ist *das einige Ein durftlos, das in sich selber schwebt in einer düsteren Stillheit* (1) de Maître Eckart ? Et enfin l'Etre de Hegel, le *Sein* indistinct et indifférencié qui se pose, qui sort de lui-même, qui revient en lui-même et qui, tout en ne suivant que la loi immanente de son essence, crée, par et dans sa rotation autour de lui-même, le monde logique, le monde de la nature et le monde de l'Esprit proprement dit : la vie de l'âme, l'histoire, la moralité, le droit, l'art, la religion et, comme stade dernier et suprême de son évolution, la philosophie, n'est-il pas l'Etre même des Mystiques, effluant de lui-même, s'extériorisant de par son affirmation dans son immobilité, laissant, faisant émaner de son sein « l'Image », naturant la nature naturée, enfantant le Fils, modèle et prototype du monde, le Saint-Esprit, l'homme enfin et toutes ses énergies créatrices (2) ?

(1) PREGER, *loc. cit.*, t. I, p. 372.

(2) Cf. sur le mysticisme de Hegel, l'admirable étude de Dilthey sur l'*Histoire de la Jeunesse de Hegel* (*Abhandlungen der Königl. preuss. Akademie der Wissenschaften*, Berlin, 1905), surtout les pages 153 et 154. Dilthey y montre que, dès les premiers fragments où, de 1797 à 1800, Hegel a essayé, à Francfort, de prendre conscience de sa philosophie, celle-ci se révèle comme un panthéisme mystique. Hegel baigne pour ainsi

Digitized by Google

Sans doute, il serait illégitime d'exagérer les éléments mystiques de la spéculation classique allemande. Il est incontestable que, chez Leibnitz, chez Kant surtout, mais aussi chez Fichte et chez Hegel, l'élément rationaliste l'emporte, non seulement quant à la forme, mais même quant au fond et quant à l'esprit, sur l'élément mystique. L'idéalisme de Leibnitz peut être dit un idéalisme rationaliste, non seulement parce que c'est la réflexion scientifique la plus systématique et la plus avertie qui a édifié la doctrine, mais parce que cette doctrine même est toute saturée de rationalisme. La substance, pour lui, on le sait, est la monade, c'est-à-dire une force spirituelle dont l'instinct le plus profond est la tendance vers la perception. Pour lui, l'Univers tout entier est un système de lumières croissantes dont l'évolution consiste à aller de la perception la plus obscure et la plus confuse — à quoi correspond la matière — à la perception entièrement claire, absolument distincte, embrassant l'ensemble des choses — à quoi correspond la Divinité —. Dans le monde de Leibnitz, il n'y a que de l'esprit et, dans la monade humaine, tout — le corps, la sensation, le sentiment, la volonté, — n'est que de la représentation diversement modifiée. Le successeur de Leibnitz, Wolff, est le type le plus complet du philosophe rationaliste dont la tâche a consisté à appliquer le rationalisme leibnizien au domaine total du connaissable, à soumettre à la discipline de la raison, à la démonstration mathématique, toutes les manifestations de l'âme humaine et à déduire de principes *a priori*, *more geometrico*, non seulement les lois physiques, morales, politiques et religieuses de la nature et de l'homme, mais jusqu'aux devoirs

dire les catégories dans les lacs profonds de l'âme, il les *vit* (*erlebt*), il aspire fervemment à communier avec l'Unité suprême, il pâtit des séparations et des contradictions, et les positions et les oppositions de l'Etre et leur réconciliation dans son sein sont comme les accords, les dissonances et les résolutions d'une mystérieuse musique d'âme.

Digitized by Google

des maîtres envers les domestiques, des mères et des nourrices envers leurs enfants et leurs nourrissons, et les dangers pour les jeunes gens des beuveries et de la débauche. De même, la philosophie populaire, tout en associant au rationalisme leibnitzien et wolffien la psychologie et la morale empiriques de l'Angleterre, reste profondément rationaliste : sa tâche propre fut de montrer que les mystères eux-mêmes de la religion peuvent et doivent être ramenés à des données rationnelles.

Kant, dans sa *Critique de la Raison pure*, a donné au rationalisme cartésien et à l'idéalisme leibnitzien une forme nouvelle. Comme Descartes, il reste dualiste. L'Univers se compose de deux éléments premiers : l'esprit humain et un élément irréductible à cet esprit et, par conséquent, inconnaissable en soi, le Noumène. Mais qu'on songe combien pauvre est le rôle imparti à ce Noumène : dès que celui-ci a déclanché l'acte du connaître, il disparaît comme sous une trappe. Nous savons qu'il existe, mais c'est tout ce que nous en savons. Et, une fois l'esprit mis en mouvement grâce au contact avec le Noumène, il règne en maître souverain. A la matière inconnaissable des choses, il impose ses formes universelles et nécessaires. C'est lui qui construit les objets dans l'espace et les range dans le temps, c'est lui qui soude les unes aux autres les sensations, les lie en faisceau et c'est ce faisceau qui est l'objet. C'est lui qui, par les catégories, établit entre les objets des rapports stables et fixes. C'est lui qui crée l'expérience et la nature, en tant que dans celle-ci la multiplicité vertigineuse et l'hétérogénéité infinie des phénomènes sont subordonnées à des lois. Bien plus, ce n'est pas seulement la connaissance qui est l'œuvre de l'activité spontanée de l'esprit. Cette activité crée le monde pratique : la morale, la religion, l'esthétique, l'Etat. Plus encore, pour que la science de la nature puisse naître, pour expliquer que la nature, dans sa diversité infinie, se prête aux besoins d'unité de notre esprit, nous sommes obligés de supposer que l'intelligence

Digitized by Google

suprême, en créant l'Univers, a eu égard à l'intelligence humaine, ce qui est revenir en somme à l'hypothèse primordiale de l'idéalisme spiritualiste intransigeant, puisque cela est dire qu'il y a de l'intellectuel, du spirituel jusque dans l'essence du Noumène, qu'en dernière analyse, le Noumène doit être analogue à l'esprit humain. Selon Kant, d'un bout à l'autre donc de la création, l'esprit humain, la raison humaine agit, unit, synthétise, organise : s'il ne crée la matière de rien, il sculpte la forme de tout. Mais est-il utile de le faire observer à tous ceux qui ont jeté le coup d'œil le plus rapide sur les *Critiques* kantiennes que cet esprit, créateur de formes, n'est pas l'esprit individuel, mais l'esprit humain en général, et que ses formes ont une valeur universelle et nécessaire, puisque penser c'est les retrouver dans la nature, c'est les appliquer à la nature ?

La philosophie de Fichte va plus loin dans l'idéalisme spiritualiste que Kant. Ce ne sont pas seulement les formes des choses que crée l'esprit, c'est leur matière et leur contenu. Le dualisme de Kant est vaincu. Il n'y a plus dans l'Univers deux éléments irréductibles, l'esprit humain et la chose en soi, le Moi et le Non-Moi : il n'y a que le Moi saisi par l'intuition intellectuelle, non comme un objet, comme une chose donnée, mais comme un fait — *Thatsache* — bien plus, comme un acte — *Thathandlung* —. Ce Moi, après s'être posé par un acte souverain, a besoin, comme condition de sa représentation, condition créée par lui, d'un Non-Moi : il oppose à son Moi un Non-Moi. Certes, l'idéalisme fichtéen est moins rationaliste que celui de Kant : l'esprit qui crée l'Univers, grâce à l'action inconsciente de l'imagination productive, n'est pas intelligence, mais volonté, et en dernière analyse, c'est pour rendre possible le devoir que le Moi a besoin d'un Univers. Mais n'oublions pas, pourtant, que ce Moi est essentiellement Esprit, que l'acte par lequel il se saisit et se crée, l'intuition intellectuelle, est malgré tout un mode du connaître, qu'avant de devenir pratique, le Moi théorique suit les lois

Digitized by Google

universelles et nécessaires de ce connaître, que le principe suprême de la *Doctrine de la Science* auquel est suspendue toute l'évolution de l'Univers est une proposition logique : $a = a$. Et n'oublions pas surtout que le Moi qui se pose et s'oppose le Non-Moi, n'est pas un Moi individuel, n'est pas le Moi, de la conscience réelle, mais le Moi en général, la *Ichheit* dont toutes les manifestations sont universelles et nécessaires.

La philosophie de Schelling dans sa forme la plus originale — en tant qu'elle n'est plus fichtéisme et pas encore théosophie — est la philosophie de l'identité. L'Univers n'est plus conditionné par l'opposition du Moi et du Non-Moi comme chez Kant, ni par l'absorption du Non-Moi par le Moi, comme chez Fichte. L'absolu, que Fichte a eu raison de vouloir fixer, est l'indifférence, c'est-à-dire l'identité du sujet et de l'objet, l'unité du conscient et de l'inconscient, l'harmonie de la pensée et de la nature. La force qui se manifeste dans la nature est la même que celle qui se réalise dans le monde intellectuel : dans la nature, il y a prédominance du réel et de l'objet, dans le Moi, prédominance du sujet. La synthèse parfaite de l'esprit et de la nature se révèle à certains élus privilégiés comme une intuition mystérieuse dans l'extase de la création artistique, et se réalise dans le processus infini de l'histoire. Le système de Schelling, on le voit, est moins rationaliste que celui de Fichte et surtout que celui de Kant. Tout en proclamant le primat de la Raison Pratique et en considérant l'Univers comme l'apparence, comme le symbole du monde de la liberté, Kant explique cet Univers par les lois universelles et nécessaires de la Raison. Et, si Fichte crée l'Univers par un acte autonome du Moi moral, ce Moi moral est lui aussi universel et nécessaire, et une fois qu'il a créé l'Univers pour permettre au devoir de se réaliser, cet univers obéit aux lois logiques de l'esprit. Pour Schelling, au contraire, c'est le Moi esthétique, la vision extatique, la θεωρία qui explique le monde : seuls, les génies artistiques, c'est-à-

Digitized by Google

dire, non plus l'universalité des hommes, mais des individualités rares et élues sont capables de le comprendre, parce que, en dernière analyse, il est l'œuvre de l'artiste génial par excellence, de Dieu.

Au contraire, la doctrine de Hegel, tout en contenant les ferments mystiques que nous avons dits, est essentiellement un rationalisme : elle donne au rationalisme idéaliste de la philosophie allemande sa forme la plus rigoureuse. Hegel synthétise les systèmes de Fichte et de Schelling. Fichte avait enseigné que l'absolu était le Moi et que le monde logique, la nature, le monde moral, l'Etat, étaient dus à l'acte souverain de ce Moi, se posant, s'opposant au Non-Moi, et réconciliant ce Moi et ce Non-Moi de par leur mutuelle limitation. Schelling avait affirmé que l'absolu était antérieur à la scission du Moi et du Non-Moi, était l'indifférence, l'identité de la nature et du Moi. Hegel proclame avec Schelling qu'il y a un absolu antérieur à la scission, contenant virtuellement le monde de la nature et de l'action. Mais cet absolu n'est pas fixe, immobile et mort : il a la force de développement, l'énergie d'évolution créatrice du Moi, et les moments de ce développement, les étapes de cette évolution constituent le monde de l'être pur et abstrait, c'est-à-dire la logique, le monde de l'être en contradiction avec lui-même, c'est-à-dire la nature, et e monde de l'être réconciliée avec lui-même, c'est-à-dire l'Esprit, le *Geist* subjectif, objectif, et, enfin, absolu. Seulement cet absolu, l'être en soi, tout en ayant l'énergie créatrice du Moi fichtéen, n'est pas le Moi, mais est le concept, l'Idée pure, l'Idée abstraite, se développant selon les lois de la logique. D'autre part, s'il est essentiellement idée, l'absolu est en même temps être, et son évolution logique est créatrice de réalité. Chez Hegel, l'ontologie se confond avec la logique et la logique avec l'ontologie. Le noyau intime du monde est logique, mais le noyau intime de la logique est réalité.

Digitized by Google

On le voit, la philosophie classique de l'Allemagne est un mélange de rationalisme et de mysticisme, et c'est là ce qui lui confère ce caractère trouble, hybride, équivoque et séduisant qu'avaient eu dans l'antiquité les systèmes de Platon et de Plotin, et à quoi s'opposent la claire, mais sèche raison de Descartes et le bon sens aiguisé, mais un peu court, de la philosophie anglaise. Les grandes doctrines que nous venons d'esquisser sont à la fois des systèmes scientifiques et des poèmes d'idées, des créations de la logique la plus ferme et la plus pressante, et de la fantaisie la plus débridée. Il faut avoir sans cesse devant les yeux cette double nature de la philosophie classique de l'Allemagne pour comprendre ce qui va suivre.

Digitized by Google

CHAPITRE II

LES CARACTERES GÉNÉRAUX DE LA LITTÉRATURE CLASSIQUE DE L'ALLEMAGNE

I

RATIONALISTES COSMOPOLITES ET ROMANTIQUES NATIONALISTES

Lorsque, de la philosophie allemande du XVIIIe siècle, nous nous tournons vers la littérature, c'est un phènomène analogue à celui que nous venons d'étudier que nous avons à constater. Dès le début du XVIIIe siècle, se révèlent dans cette littérature, deux courants contraires : le courant rationaliste et un courant que j'appellerai sentimentaliste et qui entretient, avec le mysticisme, les plus étroits rapports. D'une part, la littérature, la poésie, l'art tout entier est considéré comme un succédané, comme une illustration de la philosophie. L'esthétique est considérée comme une science parallèle, comme la sœur puînée, *soror minor*, de la logique. Le beau, dans sa nature réelle et profonde, est identique au parfait et ne s'en distingue que par la façon dont on le perçoit. « Rien n'est beau que le vrai », et plus l'œuvre d'art se rapproche du parfait et du vrai, plus les éléments qui la constituent sont à la fois uns, multiples et organisés logiquement, plus elle est belle. Aussi, la

Digitized by Google

beauté n'étant, en dernière analyse, que vérité, est-elle universelle, commune à tous les hommes et dépourvue de tout caractère temporel et local, c'est-à-dire national. Plus la raison est adulte, plus les œuvres d'art qui sont créées sous son égide ont chance d'atteindre à la perfection. Aussi la littérature du XVIIIe siècle, la littérature du siècle des « lumières », est-elle proclamée l'idéal suprême réalisé par le génie humain. Et les œuvres, nées dans les époques obscures et troubles où la raison de l'humanité ne fait que poindre, et reflétant des mœurs barbares ou des superstitions puériles, aussi bien l'*Iliade* et l'*Odyssée* que la *Divine Comédie* et les cathédrales gothiques, sont qualifiées d'inférieures et de barbares. Le représentant le plus typique de cette tendance en Allemagne est Gottsched. Mais même ses irréconciliables adversaires, Bodmer et Breitinger, les anacréontiques comme Hagedorn et son école, les poètes métaphysiciens comme Brockes et Haller et, dans toute son œuvre théorique et poétique, Lessing, sont des rationalistes.

Cette littérature rationaliste, dont quelques-uns des protagonistes, comme Brockes, Gottsched, Bodmer, Haller, se targuent de mettre en vers la *Théodicée* de Leibnitz et la philosophie de Wolff, est tout naturellement cosmopolite : le Beau, n'étant qu'une incarnation particulière du vrai, est intemporel et universel comme lui. Ce sont les nations chez lesquelles la lumière philosophique brille du plus vif éclat qui doivent servir d'inspiratrices aux autres. Et c'est ainsi que toute la littérature allemande de la première moitié du XVIIIe siècle est une littérature d'imitation et reste sous la dépendance la plus étroite de la littérature française.

D'autre part, un petit nombre de littérateurs entrevoient que la faculté artistique, la faculté poétique par excellence, n'est pas la raison, mais est la fantaisie, est le sentiment, est la passion. Timidement et maladroitement, Baumgarten,

Digitized by Google

Bodmer et Breitinger et leurs disciples font de l'imagination le maître-principe de l'inspiration poétique, et opposent la littérature anglaise, telle que surtout elle s'était incarnée dans le *Paradis perdu* de Milton, comme plus libre, plus spontanée, plus riche, plus profonde, au rationalisme du classicisme français. Et un homme surgit qui réalise, en 1748, dans une œuvre aujourd'hui raillée, mais extraordinaire pour l'époque, les anticipations confuses des théoriciens. Cet homme est Klopstock, le premier grand poète de l'Allemagne moderne, cette œuvre est la *Messiade*, et ce sont les *Odes*, émanées l'une et les autres, non plus de la raison ratiocinante, mais du plus profond, du plus intime du sentiment, jaillies de la grande source génératrice de l'art, l'amour : l'amour de Dieu, l'amour de la femme, l'amour des autres hommes. Tout naturellement, Klopstock bat en brèche le cosmopolitisme des poètes rationalistes. Si la raison est universelle, identique chez tous les hommes, à quelque époque et à quelque nation qu'ils appartiennent, le sentiment est essentiellement individuel et égoïste, s'exprime différemment chez chaque être et dans chaque nation, se crée, pour s'exprimer, des visions, des images, des mots, un rythme qui n'appartient qu'à lui, et que, seuls, les hommes nés sous le même ciel, parlant le même langage, mus par les mêmes impulsions et touchés par les mêmes émotions, peuvent comprendre et aimer. Aussi Klopstock est-il le premier grand poète national, plus, nationaliste de l'Allemagne. Avant lui, sans doute, des voix s'étaient fait entendre pour protester contre le joug intellectuel et artistique de l'étranger auquel, depuis le moyen âge, et, surtout, depuis le commencement du XVIIIe siècle, les Allemands s'étaient soumis avec une docilité (leurs plus grands esprits ont dit avec une servilité), qui constituait l'un des traits caractéristiques de leur physionomie intellectuelle. Moscheros, les *Sociétés de langues*, d'autres encore avaient raillé cruellement cette servilité du goût de leurs compatriotes. Mais c'est Klopstock qui sait prêter à ces protes-

Digitized by Google

tations nationales une voix qui sera entendue par tous. Il revendique pour la mythologie allemande — qu'il confond d'ailleurs avec la mythologie scandinave — et pour la langue allemande dont, le premier, il a fait une langue-mère, non seulement l'originalité, mais, déjà, la primauté. Dans sa « *République Allemande des Savants* », il condamne à l'exil ceux qui n'écrivent pas en allemand, il cite devant les tribunaux les « esclaves apatriotes », et il proclame que c'est de sa façon de parler que dépend, en majeure partie, la façon de penser d'un peuple, proposition que développeront et approfondiront Hamann, Herder et Fichte.

C'est ce sentimentalisme nationaliste qui, vers le dernier tiers du XVIIIe siècle, semble devoir triompher définitivement du rationalisme dont le centre est à Berlin et les protagonistes : Lessing et ses amis, Mendelssohn, Nicolaï, Garve et d'autres. Les disciples de Klopstock mugissent des bardits (*Barditengebrüll*), Gerstenberg élève sur le pavois ce Shakespeare qui est le représentant le plus complet du génie germanique, l'école de Göttingen brûle les effigies de Voltaire et, vers le deuxième tiers du siècle, éclate l'insurrection contre tout ce qui est vieilli, désuet, exsangue, contre la tyrannie de la raison, contre le despotisme des règles, tyrannie et despotisme qu'ont incarnés le plus puissamment les épigones du classicisme français. Cette insurrection qui porte, dans l'histoire de la littérature allemande, le nom de *Sturm und Drang*, a, sans doute, encore des sources autres que celles que nous avons énumérées et une portée plus étendue que celle que nous notons ici. Ce qui nous intéresse, c'est que, prônant la liberté du sentiment et de la passion contre le joug et les chaînes de la raison, le *Sturm und Drang*, en dépit de sa dépendance de Rousseau et des poètes et des théoriciens anglais, devait être nécessairement et a été, en effet, nationaliste et anticosmopolite. C'est à Strasbourg qui se rencontrent, en 1770-71, les principaux artisans de la Révolution : Herder, Gœthe, Lenz, Wagner, etc. C'est à Strasbourg que s'était fondée

Digitized by Google

une « Société pour la propagation de la langue allemande » dont le Président, Salzmann, fait, en 1775, une conférence « sur la propagation de la langue allemande en Alsace, dans le Brisgau et les contrées avoisinantes » qu'il vaudrait la peine pour nous de relire aujourd'hui. « Avec un plaisir secret, dit Salzmann, je me suis convaincu, en entendant quelques-unes de vos conférences, que même la suprématie d'une langue régnante et, ce qui est plus, d'une langue plus délicate, n'a pas su étouffer en vous le vieux penchant vers le sol maternel de votre èsprit, je veux dire vers notre musculeuse langue allemande. Restez lui fidèles : toutes vos représentations et tous vos sentiments enfantins et virils sont nés sur ce sol. Voulez-vous y renoncer parce que vous êtes les sujets *d'un gouvernement étranger et bienfaisant ? C'est parce que ce gouvernement est humain et qu'il vous rend heureux qu'il n'exige pas de vous ce sacrifice.* »

C'est donc par la « défense et l'illustration » de la langue allemande que s'inaugure la Révolution littéraire. Son principal artisan a été le jeune Herder. Dans sa première œuvre, « *Les Fragments relatifs à la littérature allemande* », (1767), il avait montré que les langues sont « les vases, les moules des littératures », que ce sont elles qui modèlent la poésie, et que la langue allemande, si méprisée non seulement par les étrangers, mais encore par les Allemands eux-mêmes, était un merveilleux instrument « puissant et rebondissant et non pas rude et rétif à l'expression, brave comme le peuple qui la parlait et redoutable et terrible seulement pour les efféminés et les lâches, hospitalière aux étrangers et rébarbative seulement pour les vagabonds ou les nations trop lointaines » (1), que cette langue était riche en mots sonores, en mots énergiques, en idiotismes, qu'elle avait une musique intérieure, un rythme qui n'appartient qu'aux langues vraiment nationales, aux langues-mères (2). A Strasbourg, au contact de l'enthousiasme qu'il

(1) *Fragmente zur deutschen Literatur*, édition Cotta, 1833, t. VI, p. 47.
(2) *Ibid.*, p. 61.

Digitized by Google

provoqua chez des disciples aussi doués que le jeune Gœthe, il élargit et approfondit ses vues sur les langues et les littératures primitives. Dans les « *Blätter von deutscher Art und Kunst* (1775) », qu'il publie en collaboration avec Gœthe, il enseigne, à propos des poèmes d'Ossian, que plus une langue est ancienne et proche de ses origines, plus tous ses vocables sont saturés de vie sensible et ses images saturées de réalité. Or, étant donné que la poésie jaillit spontanément du génie de la langue, qu'elle n'est que ce génie idéalisé et magnifié, c'est dans la poésie primitive des peuples, dans leur poésie populaire, et non pas, comme l'a cru tout le XVIIIe siècle, dans la poésie adulte, civilisée, éclairée, raisonnable et artificielle, qu'il faut chercher les véritables chefs-d'œuvre. Aussi remonte-t-il et fait-il remonter ses disciples vers le passé de l'Allemagne, vers les trésors, presque entièrement ignorés, à cette époque, de sa poésie populaire, de son art ancien et surtout de ce qu'il considérait, avec tout son temps, comme l'art allemand par excellence : l'architecture gothique. Il gagne à ses vues si neuves et si séduisantes le jeune Gœthe qui, sous son inspiration, écrit son essai dithyrambique sur la cathédrale de Strasbourg, recueille en Alsace des chansons populaires et esquisse son premier drame, *Götz von Berlichingen*, dans lequel il a tenté de faire revivre l'Allemagne du XVIe siècle, et dont le héros devait être un de ces vieux Allemands, tels que les imaginait le juvénile enthousiasme des jeunes nationalistes : braves, simples, ingénus, protecteurs des faibles et capables de sacrifier, pour la lutte contre l'injustice et la tyrannie, leur liberté et même leur vie.

Mais voici que ce romantisme nationaliste — car le *Sturm und Drang* n'est pas autre chose que le premier et le vrai romantisme allemand — tourne brusquement court et qu'en face de lui se lève le classicisme. Le caractère du classicisme allemand, tel qu'il a surgi du sein même du *Sturm und Drang*, et tel qu'il s'est développé parallèlement avec les dernières grandes manifestations de ce *Sturm und*

Digitized by Google

Drang — les drames de jeunesse de Schiller — et avec les premières manifestations du romantisme proprement dit, rappelle d'une façon frappante le caractère de la philosophie classique. De même que cette philosophie est l'union du rationalisme et du mysticisme, la poésie classique de l'Allemagne est la synthèse du rationalisme et du sentimentalisme. Il adopte la doctrine de Hamann et de Herder, selon laquelle la poésie doit être imprégnée de vie, de liberté, de force sensible, d'énergie lyrique, mais il veut, en même temps, que cette vie soit organisée, cette liberté, bridée, cette force sensible, spiritualisée, cette énergie lyrique, maîtrisée par les lois, les principes, les règles de cette Raison contre laquelle les jeunes révolutionnaires s'étaient si passionnément insurgés. La poésie n'est plus l'émanation rythmée, sonore et anonyme de l'âme ingénue des peuples primitifs, la fille des grands cataclysmes historiques et des crises passionnelles, elle est une œuvre d'art, le fruit délicat et savamment mûri de l'inspiration artistique, maîtresse de sa technique. La patrie de l'art vrai n'est plus la forêt vierge, pullulante et regorgeante, de l'ancienne Germanie, mais ce sont les bocages sacrés où les Muses de l'Hellade se récréèrent et jouèrent leur jeu divin. Du même coup, la poésie, l'art en général n'est plus nationaliste : il est le sommet vers lequel ascendent, fraternellement unies, toutes les nations, il est le chef-d'œuvre auquel travaille solidairement l'humanité tout entière. *Humanité* opposée à l'individualité égoïste et jalouse des nations, voilà quel est le mot d'ordre du classicisme allemand, comme de tous les classicismes.

II

LESSING ET HERDER

C'est Lessing qui l'inaugure, en dépit de l'injuste mais nécessaire lutte qu'il a menée contre les imitateurs alle-

Digitized by Google

mands de la littérature française, en dépit de la haine personnelle qu'il avait vouée au maître contemporain de cette littérature, à Voltaire, en dépit de sa prédilection pour la littérature anglaise, en dépit enfin de cette *Minna von Barnhelm* où il a glorifié l'officier prussien et stigmatisé les aventuriers français si généreusement accueillis par Frédéric II. Lessing, le rationaliste, est et reste, dans le fond de son âme, profondément cosmopolite. « Je regrette, écrit-il à Gleim, à la date du 17 février 1759, d'être obligé de vous confesser ma honte : mais je n'ai aucune idée de ce qu'on appelle l'amour de la patrie et celui-ci m'apparaît tout au plus comme une héroïque faiblesse dont je me passe fort bien ». Et, presque dans les mêmes termes, à son frère, le 5 décembre 1772 : « Je ne veux pas bouger ma plume pour l'honneur de ma « chère » patrie, même si cet honneur devait dépendre uniquement de ma plume. » Il considère que l'histoire n'est pas autre chose que le fruit de l'éducation commune que Dieu a donnée à l'humanité, sans distinction de race ni de nationalité. Et, dans l'opuscule politique, si bref mais si plein, qu'il a intitulé « *Ernst und Falk* », il expose que les Etats ont été créés par les hommes pour permettre à chacun d'entre eux d'atteindre la plus grande somme de bonheur ; qu'il était impossible qu'un seul État, embrassant toutes les nations, remplît cette fin ; que, par conséquent, l'humanité s'est segmentée en un grand nombre de nations et que cette multiplicité d'États a créé les haines nationales, les haines religieuses et les haines de classes. Mais, affirme-t-il, la civilisation consiste à renverser les barrières qui séparent les hommes et les peuples et à enfanter des hommes, dignes de ce nom, qui soient élevés au-dessus « des préjugés de la nationalité et du patriotisme », des préjugés religieux et des préjugés de classes, qui ne soient ni Français, ni Anglais, ni Allemands, qui ne soient ni juifs, ni chrétiens, ni musulmans, qui ne soient ni nobles, ni bourgeois, ni prolétaires, mais qui ne soient que des hommes. Et dans son maître-drame,

Digitized by Google

Nathan le Sage, il a représenté un de ces hommes qui ne sont qu'hommes et dans lesquels s'incarne l'humanité toute pure, dans toute sa dignité et toute sa noblesse.

A Lessing, il faut associer immédiatement Herder. Herder, qui a été l'instigateur même du nationalisme romantique, devient, à force de réflexion, comme le grand-prêtre de la religion de l'Humanité. Dans son œuvre la mieux mûrie et la plus riche, les « *Idées relatives à l'Histoire de l'Humanité* », il montre comment l'univers tout entier — les forces brutes du monde inorganique, le monde végétal, le monde animal — aboutit à l'homme, qui incarne en lui toutes les vertus des règnes inférieurs, mais qui se distingue d'eux, physiquement, par la faculté de se tenir debout et de lever vers le ciel sa face royale, intellectuellement, par sa raison, moralement, par la liberté, qui se distingue de tous les autres êtres par cette *Humanité* dont la forme suprême est la religion. L'histoire universelle, depuis les premiers-nés du globe, à travers les peuples de l'Asie, l'Égypte, la Grèce, Rome, les peuples chrétiens enfin, n'est pas autre chose que la marche des nations vers la cime immaculée de l'*Humanité*. Cette marche n'est pas un progrès ininterrompu. Aucun des peuples modernes n'a atteint à l'humanité sereine, harmonieuse et presque parfaite de la Grèce. Mais, inlassablement, le pèlerin reprend sa marche vers sa fin idéale et le jour viendra où l'homme dépassera l'Humanité elle-même, où de cette terre qui n'est qu'un « champ d'exercice » pour les hommes, il s'élèvera jusqu'au ciel, où le « bouton » de l'Humanité s'épanouira en fleur surhumaine et où les fils de la terre deviendront semblables à Dieu.

Dans sa dernière grande œuvre, les « *Briefe zur Beförderung der Humanität* », il applique ses vues philosophiques à l'histoire contemporaine. Etant donné le but commun que doivent poursuivre tous les hommes et toutes les nations pour développer en eux cette *Humanité* qui est essentielle-

Digitized by Google

ment raison et amour, toute lutte sanglante entre les peuples est une chose monstrueuse et criminelle. « Que maudites soient toutes les guerres de conquêtes. Elles devraient être bannies tout au moins de l'Europe civilisée, de par une union universelle de tous les Princes (1). » Il s'élève en termes d'une grande force contre l'orgueil national : parmi tous les orgueils, « l'orgueil national, avec l'orgueil de naissance et l'orgueil nobiliaire est le plus insensé... Il faut défendre l'honneur de sa nation lorsqu'on le blesse, mais l'exalter *ex professo* est une vanité dénuée de tout effet (2) ».

Puis, il se demande si l'Allemagne a encore un public, a encore une patrie comme l'avaient les anciens. Il répond négativement aux deux questions. En premier lieu, l'Allemagne n'a pas un public, c'est-à-dire un milieu où puissent se développer les talents, qui les soutienne de sa compréhension et de sa sympathie, et qui, de par cette compréhension et cette sympathie, en fasse éclore incessamment de nouveaux. L'Allemagne n'a pas de public, parce qu'elle est misérablement fragmentée en partis religieux et politiques, en classes et en « classules » *Stände und Ständchen*, parce qu'elle est segmentée en provinces qui non seulement s'ignorent, mais se combattent et se jalousent mutuellement. Chose scandaleuse, c'est l'étranger qui constitue le véritable public allemand, qui renseigne l'Allemagne sur ses talents et sur ses génies et qui, par exemple, a révélé à l'Allemagne ce qu'a été Leibnitz.L'Allemagne, en effet, ne sait pas apprécier ses meilleurs écrivains comme le font ses voisins plus civilisés, les Français, les Anglais et les Italiens. La faute n'en est pas à ses écrivains qui ne le cèdent pas en talent à leurs rivaux étrangers, mais au caractère et à la constitution de la nation allemande, à son mauvais goût, à la rudesse originelle de ses habitudes de vie, *à l'absence de culture, bien plus à l'absence de la faculté de se cultiver,*

(1) Lettre 10.
(2) Lettre 42.

Digitized by Google

Unkultur und Unkultivirbarkeit. Il faut que le public allemand s'éveille de son bas orgueil qui méprise et rejette ce qui est le meilleur, de son outrecuidance qui confère au pire le privilège du meilleur, il faut que les Allemands prouvent *qu'ils ne sont pas des barbares pour qu'on ne les traite pas comme des barbares.*

En second lieu, l'Allemagne ne constitue pas une véritable patrie. Ce qui constituait la patrie des Anciens n'était pas le sol, mais d'abord la maison paternelle, la famille, le foyer, « l'idylle de la vie », c'étaient ensuite leurs villes, leurs lois et leurs dieux. Ce qu'il faut aimer, en effet, dans la patrie, ce ne sont pas les grands souvenirs du passé, ce n'est pas sa religion, ce n'est pas *l'illusion d'appartenir à une race supérieure*, ce n'est pas ce que la patrie a été, mais ce qu'elle est : sa constitution, la légalité qui doit y régner, la liberté et la sûreté dont doivent jouir tous les citoyens. La gloire des patries ne doit pas être cet esprit de conquête qui, comme un ouragan, a soulevé l'histoire de Rome, des Barbares et de maintes monarchies, mais l'éducation, grâce à laquelle elles confèrent à tous les citoyens la sûreté et la dignité. Les patries ainsi conçues, non comme force matérielle, mais comme force spirituelle, entrent en émulation les unes avec les autres, mais cette émulation doit rester pacifique. « Il n'est pas vrai que les différentes patries doivent s'élever les unes contre les autres... La terre n'a-t-elle pas assez d'espace pour toutes ? Les différentes espèces de la terre ne demeurent-elles pas paisiblement les unes à côté des autres ? Que les gouvernements se trompent, que des machines soient dirigées par les uns contre les autres ! Mais ce n'est pas ainsi que s'affronteront les patries. Elles voisinent amicalement et s'assistent comme s'assistent les familles. *Patries dressées contre patries, dans une lutte sanglante, est le plus atroce barbarisme de la langue humaine* (1).

(1) Lettre 57, édit. Suphan, t. XVII, surtout les pages 297, 309, 317 et 319.

Digitized by Google

III

SCHILLER

Le noble humanisme herdérien est la doctrine même à laquelle Schiller s'élève dans la seconde période de sa vie et de sa production, et à laquelle, dans sa période proprement classique, il a donné une expression particulièrement prégnante et entièrement originale. Dans les drames orageux de sa jeunesse, il n'était pas resté étranger au nationalisme du *Sturm und Drang*. Mais, à partir de ce *Don Carlos* qui forme la transition entre sa jeunesse et sa maturité, il arrive, lui aussi, à ce cosmopolitisme humanitaire qui est la philosophie même de la fin du XVIIIe siècle allemand. Le marquis de Posa, qui est le truchement de sa philosophie, est un citoyen du monde dont le large cœur embrasse, comme le Nathan de Lessing, toutes les religions, toutes les nationalités et toutes les classes. Dans le grand dialogue avec Philippe II, il expose avec une sublime éloquence qui fait pressentir et annonce celle des Girondins, le Credo politique de l'idéalisme humanitaire. Tout en se sentant fier d'être Espagnol, il plaide pour les Pays-Bas qui se sont révoltés contre le joug du duc d'Albe et n'hésite pas à contracter des alliances contre son propre pays avec tous ceux qui luttent pour la liberté politique et pour la liberté religieuse. « J'aime, dit-il, l'humanité... je suis un concitoyen de ceux qui vont venir ».

Puis, lorsque Schiller, pour apprendre à connaître cette réalité qu'il ignorait, se met à étudier et à enseigner l'histoire, c'est le même noble idéal humanitaire et cosmopolite qui inspire ses leçons et ses ouvrages. L'idéal vers lequel tend l'humanité est la liberté politique et religieuse, impartie à tous les hommes et à tous les peuples. « Nous autres modernes, écrit-il à Körner, à la date du 13 octobre 1789,

Digitized by Google

nous avons des intérêts que n'ont connus ni les Grecs ni les Romains et qui dépassent infiniment l'intérêt patriotique. Cet intérêt patriotique n'a d'importance que pour les nations enfants, pour la jeunesse du monde... C'est un idéal mesquin et misérable que d'écrire pour une nation et cette limitation est insupportable pour un esprit philosophique. Celui-ci ne peut pas s'arrêter à une forme si versatile, si contingente, si arbitraire, à une parcelle de l'humanité — car les nations les plus importantes sont-elles autre chose ? — Il ne peut se réchauffer pour elle qu'en tant qu'une nation ou un événement national importe au progrès de la race. » Aussi, dans ses grandes monographies sur la *Rébellion des Pays-Bas* et sur la *Guerre de Trente Ans*, se tient-il sans effort sur ces hauteurs philosophiques où expire toute prévention nationale et confessionnelle et où, seule, se fait entendre la grande voix de l'humanité en mal de progrès et de perfection. Malgré sa sympathie pour la cause des insurgés des Pays-Bas, il révèle sans indulgence aucune les motifs égoïstes qui ont inspiré les actes de leurs chefs. Tout de même, si dans son *Histoire de la Guerre de Trente Ans*, il est de tout son cœur avec les protestants contre les catholiques, il juge sévèrement la conduite des princes protestants, il rend justice aux qualités de Ferdinand II, et il fait de notre Henri IV, de notre Richelieu et de Gustave-Adolphe, dont le rêve dernier fut d'assujettir l'Allemagne, un éloge si enthousiaste que beaucoup d'historiens allemands ultérieurs le lui ont reproché comme un crime de lèse-patrie.

Plus d'ailleurs que ces épisodes, si dramatiques soient-ils, de l'histoire universelle, c'est cette histoire universelle elle-même qui passionne Schiller. En fidèle disciple de la philosophie de l'histoire de Kant, il envisage l'histoire tout entière comme une éducation morale et politique de l'humanité. Il considère tout ce qui a été comme une préparation de ce qui est : tous les siècles ont travaillé à créer le siècle des lumières, le siècle humain entre tous, *unser men-*

Digitized by Google

schliches Jahrhundert, toute l'histoire de l'espèce humaine n'est que la réalisation d'un plan secret de la nature, si bien que ce qui nous apparaît comme cause et effet, est, en réalité, moyen et fin, et que la marche, en apparence capricieuse, du monde, est, en réalité, soumise aux lois de la raison (1). Ce même idéal humain se retrouve dans les opuscules historiques de Schiller sur « *Les Origines de la Société des hommes* », sur « *La Mission de Moïse* » et sur « *La Législation de Lycurgue et de Solon* ». Dans ce dernier fragment, il oppose avec force l'inhumain idéal spartiate à l'idéal athénien. D'après le premier, les sentiments les plus naturels et les plus nobles de l'humanité doivent être sacrifiés au patriotisme. A Sparte, il n'existait plus d'amour entre époux, ni amour maternel, ni amour filial, ni amitié, mais rien que des vertus civiques. Tous les hommes y étaient considérés comme des moyens et non plus comme des fins, tous les fondements du droit naturel étaient ruinés par la loi même, et la moralité sacrifiée à des fins qui cependant n'ont de valeur que comme des moyens pour réaliser cette moralité. A Athènes, au contraire, c'est l'État lui-même qui s'impose les lois auxquelles il obéit, les citoyens y font leur devoir par conviction et non par crainte servile de châtiments, et l'homme n'est jamais sacrifié à l'État, la fin aux moyens, mais l'État est le serviteur des hommes (2).

Mais c'est dans ses opuscules esthétiques et surtout dans ses admirables « *Lettres sur l'Education esthétique* », que Schiller a donné à son idéalisme humanitaire la forme la plus large et la plus parfaite. Comme dans son « *Essai relatif à l'histoire universelle* », il proclame que c'est la réalisation de la liberté qui est la fin dernière de l'évolution de l'humanité. Mais ce n'est pas directement que cet idéal peut être atteint. Avant de parvenir au stade de la perfection poli-

(1) « *Was heisst und zu welchem Ende studirt man Universalgeschichte* », *Œuvres*, Cotta, 1857, t. VII, p. 380 à 401.

(2) SCHILLER, *loc. cit.*, t. X, p. 442, 462 et 463.

Digitized by Google

tique, il faut que l'homme passe par le stade intermédiaire de l'état esthétique où toutes ses forces antagonistes s'unissent, où ce qui en lui est réceptivité de la sensibilité et spontanéité formatrice de la connaissance s'harmonise et se neutralise, où l'instinct par lequel nos sens s'offrent avidement à tous les effluves émanant de l'Univers et l'instinct par lequel la raison théorique et la raison pratique soumettent tyranniquement cet Univers à leurs lois autonomes, se fondent dans l'instinct du jeu, grâce auquel l'homme est à la fois passif et actif, réceptif et créateur, grand ouvert à tous les souffles du monde et pudiquement replié sur lui-même, naturé par les choses et naturateur des choses. Arrivé à cet état, l'homme n'a plus besoin ni de l'éducation morale, ni de l'éducation politique ; de lui-même, de par le penchant le plus intime de son être entièrement purifié, il va vers le devoir et vers la liberté, non comme au-devant d'une âpre tâche subie, mais comme au-devant du but auquel aspire son être véritable, aussi irrésistiblement que les fleurs s'ouvrent aux rayons du soleil. Dans le plan esthétique, il n'existe plus de divergences nationales, de différences de races, de classes, de confessions. Dans cette sphère éthérée, l'élite des hommes et des peuples sculpte, pacifique et fraternelle, l'image sublime de la Beauté.

IV

GŒTHE

J'ai réservé pour la fin de cette trop rapide esquisse du classicisme allemand, son plus grand représentant : Gœthe. Son éducation, on le sait, fut entièrement cosmopolite. Dès sa première jeunesse, il se familiarise avec les littératures française, anglaise et italienne, presque autant qu'avec la littérature allemande. Certains de ses sentiments les plus

Digitized by Google

intimes prennent dans ses lettres, spontanément, la forme française ou anglaise. A Leipzig, il s'imprègne de cet anacréontisme badin et maniéré dont la source est, elle aussi, mi-française et mi-anglaise. Puis, à Strasbourg, il passe, comme nous l'avons vu, sous l'influence de Herder, par une crise nationaliste et exalte Erwin de Steinbach, le génial logeur du bon Dieu, Shakespeare, qui lui apparaît comme l'incarnation la plus complète du génie germanique, modèle ses poèmes sur ces petites chansons où le peuple a mis le plus exquis et le plus pur de son génie, et taille, à grands coups de ciseau, la rude statue en pied de « *Götz von Berlichingen* ». Mais cette crise dure peu. Si, à son retour à Francfort, dans les récensions des « *Frankfurter Gelehrten Nachrichten* », il applique à l'étude de la production contemporaine l'idéal herdérien qui était devenu le sien, l'œuvre qu'il crée après Götz et qui lui conquiert l'audience non seulement de toute l'Allemagne, mais de toute l'Europe : « *Werther* », n'a plus rien de national, mais est une œuvre entièrement humaine, dont, d'ailleurs, le principal inspirateur a été notre Rousseau. Ensuite, à Weimar, après les premières années où il laisse librement fermenter les sèves fougueuses de sa jeunesse, sous l'influence d'une cour relativement raffinée, des affaires, et surtout d'une femme d'élite, les scories de son génie s'éliminent, son exubérance s'apaise. Il aspire à la pureté et veut que toute sa poésie en soit pénétrée. Il apprend que tout ici-bas, dans le monde physique comme dans le monde moral, ne se modifie que par des transformations lentes et insensibles et que la civilisation est l'œuvre commune de toutes les races et de tous les peuples. Avant son voyage en Italie, avant sa collaboration avec Herder, devenu l'apôtre de l'humanisme, il est allé à l'idéalisme humanitaire. Dès 1784-85, il a écrit ce poème, malheureusement resté inachevé, qu'il a intitulé « *Les Mystères* » « *Die Geheimnisse* », dans lequel il a imaginé une sorte de Montserrat où se sont réunis des moines-chevaliers de toutes les con-

Digitized by Google

trées, de toutes les nations, autour d'un Amfortas qu'il a appelé *Humanus*, l'incarnation de l'humanité. C'est la confirmation de cet idéal classique qu'il va chercher et qu'il trouve en Italie. Désormais, il éprouve, pour l'art septentrional, pour la vie germanique dépourvue de forme, d'énergie sensible et de grâce, une répugnance que les années ne feront que confirmer et aggraver. Il a honte de ses juvéniles enthousiasmes chauvins. Cette architecture gothique qu'il avait prônée avec tant de ferveur ne lui apparaît plus que comme « *un fouillis de colonnes en forme de tuyaux de pipe* » et toute son adoration va vers le temple grec, aux purs contours, aux lignes harmonieuses, aux blanches colonnes, où sourit, de son divin sourire, la Junon Ludovisi, et où ne serait pas indigne d'officier cette Iphigénie qu'il modela dans le marbre le plus pur que jamais encore on eût extrait du rude sol de la langue allemande.

Lorsqu'il revient à Weimar avec l'inguérissable nostalgie du Midi, il se renferme en lui-même, se détourne de la vie active et se crée, au milieu de l'universelle agitation qui soulève le monde et dont les contre-coups vont ébranler jusqu'à la paisible petite cour des Muses de Weimar, un asile inviolable dans la science pure : la botanique, l'anatomie, l'optique, auxquelles il s'adonne avec enthousiasme. Le grand ouragan de la Révolution n'a pas touché Gœthe. De par toute sa nature contemplative, pacifique, artiste, uniquement préoccupée de s'enrichir incessamment de connaissances nouvelles et de traduire incessamment les visions de sa fantaisie en paroles rythmées, de par les fondements mêmes de sa philosophie spinoziste qui n'admettait dans les choses qu'évolution lente, il devait répugner profondément à ces brusques ruptures de la chaîne des causes et des effets que sont les révolutions. Lorsque le duc de Weimar est entraîné dans la guerre contre les Français et que lui-même le suit dans la Campagne de France, il s'occupe, devant Verdun, à analyser des phénomènes optiques et, à Valmy, les phénomènes acous-

Digitized by Google

tiques du bruit des canons. Lorsque la campagne est achevée, il écrit à Herder le 16 octobre 1792 : « Moi, je chante au Seigneur le plus joyeux des psaumes de David pour le remercier de m'avoir délivré de cette fange qui m'allait jusqu'à l'âme. Je me hâte d'aller retrouver les marmites de ma mère pour me remettre auprès d'elle de ce mauvais rêve qui me retenait prisonnier entre la boue et la misère, la disette et le souci, le danger et le tourment, les ruines et les cadavres, les charognes et les tas d'immondices. » Toute la nature de Gœthe, éprise d'harmonie, de beauté, d'ordre, de discipline, de raison, se rebelle contre la stupide horreur de la guerre. Elle ramène l'homme à l'état bestial, puisque nécessairement il ne peut plus s'occuper que des besoins les plus bas de son corps. Elle détruit la sincérité des caractères et enfante l'hypocrisie, puisque, d'une part, l'homme s'acharne à détruire et que, de l'autre, on tente cependant de modérer l'instinct débridé. Elle entraîne enfin un indescriptible cortège de misères, une innombrable hécatombe d'innocents (1). En dépit de sa haine contre la guerre et contre ceux qui, à son sens, l'avaient déchaînée, il conserve toute la clairvoyance impartiale de sa raison. Il se rend compte de l'infériorité de l'armée prussienne, il raille la folle fatuité du manifeste du duc de Brunswick, il rend justice à l'héroïsme des soldats de la Révolution et a su formuler, en une phrase impérissable, la signification mondiale de la journée de Valmy. Après cet épisode dramatique dans sa vie d'artiste et de contemplateur, Gœthe revient à Weimar. Il s'y lie intimement avec Schiller, sent se réveiller, au contact de la sympathie enthousiaste de son grand émule, ses forces créatrices, adopte, pour son classicisme humanitaire, les fondements philosophiques que lui apporte le kantisme de son ami, reprend et achève les « *Années d'Apprentissage de Wilhelm Meister* », crée avec une rapidité et une facilité prodigieuses la mer-

(1) A Ch. Vulpius, 28 août 1792.

Digitized by Google

veilleuse idylle de « *Hermann et Dorothea* », où il rend enfin justice, après l'avoir rapetissée et caricaturée dans tant de petites œuvres indignes de son génie, à la Révolution française et aux sublimes espérances qu'elle a apportées au génie humain. Il lance, sur les instances et avec la collaboration du génie agressif de Schiller, sur tout ce qui, dans la littérature et dans la vie allemandes, était vieilli, désuet, exsangue, et sur tout ce qui s'y préparait de confus, de trouble, de maniéré, les flèches ailées des « *Xenies* », et puis voit mourir presque en même temps Herder et Schiller et s'écrouler, avec la bataille d'Iéna, la Prusse de Frédéric II et l'Allemagne.

En face de la catastrophe qui a failli lui coûter la vie, il conserve tout son sang-froid et, dès que l'ennemi eut quitté Weimar, il revient à ses études et se préoccupe avant tout de la nouvelle édition de ses œuvres. Gœthe, — et, comme on le sait, ses compatriotes le lui ont amèrement reproché — est resté étranger aux sentiments de désespoir qui, alors, ont déchiré l'âme des meilleurs Allemands. Il était incapable de haine et surtout il était incapable de haïr cette France dont il s'était si étroitement assimilé la culture qu'elle constituait l'un des éléments les plus essentiels de son être. Il éprouvait, au contraire, une antipathie marquée pour cette Prusse qui avait tendance à empiéter sur les prérogatives des petits États et dont le génie sévère, âpre et rude répugnait à l'alacrité, à la bonhomie, à la voluptueuse nonchalance de sa Franconie natale. Pour lui, comme pour Lessing, comme pour Herder, comme pour Schiller, les différences nationales étaient contingentes et négligeables : la seule chose qui importât, c'était la civilisation, la culture et non pas le nom des nations qui en étaient les représentants momentanés. Sans doute, il était sensible au malheur qui atteignait son maître. Que si, dit-il à son ami Falke, Napoléon allait, comme il l'en menaçait, dépouiller Charles-Auguste de son trône, il accompagnerait celui-ci, un bâton à la main, dans sa misère, et

Digitized by Google

resterait fidèlement à ses côtés. « Des enfants et des femmes, en nous rencontrant dans les villages, ouvriraient les yeux en pleurant et se diraient : voilà le vieux Gœthe et l'ancien duc de Weimar que l'empereur français a dépouillé de son trône, parce qu'il n'a pas abandonné ses amis dans l'infortune. Je veux chanter pour du pain, je veux devenir un chanteur ambulant et faire des complaintes sur nos malheurs, je veux aller dans tous les villages et dans toutes les écoles où le nom de Gœthe peut être connu, je veux chanter la honte des Allemands et les enfants doivent apprendre par cœur mon chant de honte jusqu'à ce qu'ils deviennent des hommes et, par leurs chants, réussissent à remettre mon maître sur son trône et à vous précipiter au bas du vôtre. » Mais cette explosion reste isolée : elle n'est due qu'au profond attachement qu'il éprouvait pour ce Charles-Auguste qui avait été le compagnon de sa jeunesse. Non seulement, il ne parvient pas à haïr l'ennemi, mais l'on sait l'admiration enthousiaste qu'il a professée pour le vainqueur d'Iéna, pour ce Napoléon qu'il a appelé le « *compendium* du monde ».

Aussi n'est-il pas étonnant que, lorsque l'Allemagne se souleva d'un mouvement unanime contre le joug étranger, Gœthe se soit tenu à l'écart et qu'il ait déclaré que si son fils avait voulu s'engager parmi les volontaires de 1813, il l'en aurait empêché. Pendant la bataille de Leipzig, il écrit l'épilogue d'Essex, il proclame qu'il y a plus de sens dans une chanson de Hafiz que dans cette bataille qui décida du sort du monde, et il consacre ses loisirs à étudier l'histoire de la littérature de cette Chine qu'il s'était réservée pour s'y réfugier en cas de besoin. Il s'est expliqué ouvertement sur les motifs qui l'on fait agir de la sorte. « Écrire des chants de guerre et rester assis dans ma chambre — ce n'eût pas été ma manière. Du fond du bivouac où l'on entend le soir hennir les chevaux des avant-postes ennemis, voilà ce qui m'aurait convenu. Mais ce n'était pas là ma vie ni ma tâche, mais

Digitized by Google

celle de Théodor Körner. C'est à lui que ces chants de guerre conviennent admirablement ; mais, pour moi qui ne suis pas une nature belliqueuse, qui n'ai pas des sentiments guerriers, ces chants de guerre n'eussent été qu'un masque qui me serait fort mal allé. Ce que je n'ai pas vécu, ce qui ne me brûlait pas la peau, ce dont je n'étais pas vraiment préoccupé, je ne l'ai pas chanté ni exprimé. Je n'ai fait des chants d'amour que quand j'ai été amoureux. *Comment aurais-je pu écrire des chants de haine sans haine ? Et, entre nous, je ne haïssais pas les Français, bien que j'eusse remercié Dieu lorsque nous en fûmes débarrassés. Comment, en effet, moi qui n'attache d'importance qu'à la culture et à la barbarie, aurais-je pu haïr une nation qui compte parmi les plus cultivées de la terre et à laquelle je dois une si large part de ma propre culture ? En général, c'est une étrange chose que la haine nationale. C'est aux derniers degrés de la culture que vous la trouverez la plus violente et la plus acharnée. Mais il y a un degré où elle disparaît complètement, où l'on plane en quelque sorte par delà les nations et où l'on ressent le bonheur ou le malheur des nations voisines comme s'ils avaient atteint votre propre nation. C'est ce degré de culture qui était conforme à ma nature et je m'y étais affermi, longtemps avant d'avoir atteint ma soixantième année* (1). »

C'est là, en effet, l'idéal auquel Gœthe s'était élevé et auquel son classicisme devait nécessairement l'amener. Il éprouvait certes de la tendresse pour cette littérature allemande dont il était l'incarnation vivante et que son seul génie avait haussée au niveau des littératures plus riches de l'Italie, de la France et de l'Angleterre. Il constate avec une fierté légitime que dorénavant ces nations plus anciennement cultivées sont obligées de tenir compte, et tiennent effectivement compte, de leur jeune rivale. Mais il ne s'exagère pas la valeur de cette littérature ni la place que tient

(1) Gœthe à Eckermann, 14 mars 1830.

Digitized by Google

l'Allemagne au point de vue de la culture parmi les autres nations. Il oppose à l'unité de la pensée française, telle qu'elle s'exprimait, vers 1828, dans *Le Globe*, le particularisme allemand grâce auquel « chacun n'a que les opinions de sa province, de sa ville, de sa propre individualité, *si bien qu'il faudra attendre longtemps encore jusqu'à ce que nous en arrivions à une sorte de culture universelle* (1) ». « Nous autres Allemands, nous sommes d'hier. Sans doute, depuis un siècle, nous avons énergiquement travaillé à notre culture. *Mais il se passera encore quelques siècles* jusqu'à ce qu'il pénétrât et se répandit universellement chez nos compatriotes assez d'esprit et de culture supérieure pour que, comme les Grecs, ils rendissent hommage à la beauté, qu'ils s'enthousiasmassent pour une belle chanson et qu'on pût dire d'eux *qu'il y a longtemps qu'ils sont sortis de la barbarie* (2). »

Pour Gœthe donc, comme pour Herder et comme pour Schiller, l'humanité ne vaut que par la culture de ce qui est en elle de proprement humain, c'est-à-dire de la science, de l'art et de la religion vraie, et, à cette œuvre, toutes les nations doivent travailler solidairement. Durant toute la fin de sa vie, il est hanté par l'idée de cette littérature universelle, *Weltliteratur*, dans laquelle il réclame seulement pour la littérature allemande, telle qu'il l'a constituée, une place. Toute littérature nationale, quelque douée que soit la nation dont elle émane, reste toujours quelque chose de fragmentaire et de tronqué. Elle a besoin, pour s'épanouir, du concours, de la collaboration, de la sympathie des littératures concurrentes. Sans doute, on peut objecter que le monde entier, quelque étendu qu'il soit, n'est qu'une patrie élargie et ne saurait nous donner davantage que le sol natal. Mais c'est là une vue étroite et erronée. La littérature et l'art universels constituent comme un grand orchestre dans

(1) *Loc. cit.*, 3 octobre 1828.
(2) *Ibid.*, 3 mai 1827.

Digitized by Google

lequel chaque littérature nationale tient sans doute sa partie, mais qui ne parvient à réaliser l'harmonie suprême que lorsque tous les instruments et toutes les voix jouent et chantent de concert. Il ne s'agit pas de donner aux nations une pensée uniforme, « mais elles doivent tenir compte les unes des autres, parvenir à se comprendre et, si elles ne consentent pas à s'entr'aimer, elles doivent tout au moins apprendre à se supporter les unes les autres (1) ». Et dans le dernier grand ouvrage qu'il acheva avant le second Faust, de 1821 à 1828, « *Les Années de Voyage de Wilhelm Meister* », il revient à une conception qu'il avait esquissée, quarante-quatre ans auparavant, dans les « *Mystères* ». Si, dans les « *Années d'apprentissage* », Gœthe a montré comment, sous les innombrables influences qui émanent de la nature et de la société, se constitue une belle individualité, dans les « *Années de Voyage* », il montre comment cette individualité se renonce elle-même en s'incorporant dans un tout, en sacrifiant son individualité aux besoins de la collectivité. Puis, dans la seconde partie de son roman, il fait voir d'abord de quelle manière, dans la *Province pédagogique*, sont éduqués les individus, et ensuite il décrit, dans la troisième partie, cette *Union*, ce *Band*, qui n'embrasse pas seulement les citoyens d'un pays, mais l'ensemble de toutes les nations. La patrie est au monde ce que l'individu est à la collectivité. Il faut que l'homme se cultive de telle sorte qu'il soit partout chez lui et il pourra se sentir partout chez lui si, dans toutes les nations, l'on convient de respecter tous les cultes, d'accepter toutes les formes de gouvernement, et d'encourager la moralité sans pédantisme ni sévérité excessive.

(1) *Œuvres*, Edit. Hempel, t. XXIX, p. 673, 696 et 776.

Digitized by Google

V

LE ROMANTISME

Tel était le haut et large idéal humanitaire et cosmopolite du classicisme. L'on sait que sa durée fut courte. D'une part, s'ente sur lui le romantisme qui, après avoir poussé à l'extrême les principes du classicisme, revient tout à coup en arrière jusqu'au *Sturm und Drang*, dont il ressuscite les principales tendances, mais amenuisées, raffinées par une culture extraordinairement riche et par l'apport du grand mouvement philosophique inauguré par Kant et développé par Fichte et Schelling, amollies enfin par la trouble influence du mysticisme et du sentiment religieux. Wackenroder et Tieck s'enfoncent dans la forêt enchantée du passé de l'Allemagne, ressuscitent les chevaliers courtois, les gracieuses châtelaines des cours d'amour et les chants que leur prêtèrent les poètes du XIIe siècle, exaltent, en face de l'art grec et italien, magnifié par les classiques, l'art rude mais probe et sincère des Dürer, des Krafft et des Vischer, et s'enivrent de la trouble liqueur de la spéculation de Jacob Böhme. Novalis proclame que c'est l'Allemagne à qui va échoir la direction intellectuelle de l'Europe. « L'Allemand, dit-il, est resté longtemps Petit-Jean, mais voici qu'il va devenir le grand Jean de tous les grands Jeans. Il en est de lui comme de beaucoup d'enfants sots : il vivra et deviendra sage, lorsque ses frères précoces seront depuis longtemps devenus poussière et restera seul maître de la maison. » Jacob Grimm s'attache à faire revivre les contes de fées dans lesquels le peuple, tout proche encore des forces élémentaires de la nature, les a personnifiées, humanisées, et les a fait entrer en communion avec les hommes, il découvre les lois premières qui ont présidé à la constitution de la langue allemande primitive, il explore les insti-

Digitized by Google

tutions juridiques de l'Allemagne et ouvre, par là, la voie aux Eichhorn et à ses successeurs qui considèrent le droit germanique, public et privé, comme un tout organique et ne s'appliquent pas tant à la recherche des sources du droit qu'à l'étude de l'évolution des institutions. Frédéric Schlegel, l'apôtre extatique de l'antiquité classique, le cosmopolite, l'athée qui avait fait de l'universalité de la culture et de l'art l'un des dogmes premiers de la doctrine romantique, se convertit, en 1808, pendant son séjour à Paris, au germanisme, puis, plus tard, au catholicisme, et, dans ses « *Conférences de Vienne sur l'Histoire Moderne* » (1810), il pose comme idéal une sorte de mélange de la féodalité médiévale et de la chevalerie avec l'autocratie splendide de Louis XIV, et glorifie les époques du moyen âge où le peuple ne joue aucun rôle, l'époque des guerres italiennes et des poètes courtois, voit l'apogée du génie germanique dans l'Empire, l'Église catholique et la noblesse, s'élève violemment contre l'influence qu'a exercée sur la culture européenne la France, critique et sa philosophie athée et sa Révolution, tresse des couronnes à tous les ennemis de la France : à Charles-Quint, Philippe II, le duc d'Albe, Ferdinand II, et stigmatise Maurice de Saxe, Henri IV, Gustave-Adolphe et surtout Frédéric II, « l'ennemi héréditaire », « *Erbfeind* ». Enfin, la littérature qui prépare et accompagne les guerres de libération : les dissertations politiques et les chansons de Jahn, de Arndt et de tant d'autres, tente non seulement d'unir l'Allemagne tout entière dans un sentiment de haine inexpiable contre l'oppresseur et de magnifier l'Allemagne ancienne, mais prélude, par une réaction naturelle contre l'état d'humiliation, d'assujettissement et de lâche résignation où l'Allemagne était tombée sous la férule de Napoléon, à cette conception des Allemands : peuple élu, qu'ont ressuscité les pangermanistes contemporains.

La littérature allemande des dernières années du XVIIIe siècle et des premières années du XIXe siècle est donc

Digitized by Google

fortement entachée d'un nationalisme qui, de « prédilection artistique » qu'il avait été tout d'abord, était devenu, grâce aux événements politiques, chose infiniment sérieuse et était entré profondément dans le cœur de la nation. Mais nous l'avons montré, dans ses représentants les plus hauts et les plus complets : dans Lessing, Gœthe, Schiller, Herder, la grande littérature classique de l'Allemagne reste pure de toute tare et conserve, en dépit de toutes les vicissitudes politiques, ce caractère de noble idéalisme humanitaire qui est inséparable de tout classicisme véritable.

Digitized by Google

CHAPITRE III

LA PHILOSOPHIE POLITIQUE ET LA PHILOSOPHIE DE L'HISTOIRE DES PHILOSOPHES CLASSIQUES ALLEMANDS

LEIBNITZ

Nous en revenons maintenant à la philosophie classique, à cette philosophie qui, en Allemagne, est inséparable de la littérature dont, d'une part, elle est l'inspiratrice et dont, de l'autre, elle subit de la façon la plus intime les influences. Ainsi, par exemple, Fichte a été l'inspirateur avoué du romantisme ; en revanche, sa seconde et sa troisième philosophie et la philosophie de Schelling sont toutes saturées de pensée romantique. Le romantisme entre, ainsi que le mysticisme dont il n'est d'ailleurs que l'expression littéraire, comme élément essentiel dans la primitive trame rationaliste de la philosophie classique.

Quelles ont été la philosophie politique et la philosophie de l'histoire de cette philosophie ? Avant d'aborder les systèmes particuliers, disons, qu'*a priori*, la philosophie moderne de l'Allemagne, en tant qu'elle est rationaliste, devait nécessairement aboutir au cosmopolitisme, tandis qu'au contraire ce qui, dans cette philosophie, était mysticisme, sentimentalisme, romantisme, devait nécessairement aller au nationalisme. En effet, le rationalisme, nous l'avons dit, proclame que le seul principe d'explication de l'Univers et de l'homme est la raison et qu'à la raison

Digitized by Google

doivent se réduire, en dernière analyse, tout l'être de l'homme et tout l'être des choses. Or, la raison est essentiellement une et universelle, elle est la même dans tous les temps et dans tous les lieux. Au point de vue de la raison, il n'y a nulle différence entre les hommes du passé, du présent et de l'avenir ; entre les noirs, les blancs, les jaunes et les cuivrés ; entre Anglais, Français et Allemands. De même qu'il n'y a qu'une raison théorique, qu'une raison pratique, il ne peut y avoir qu'une raison politique. Devant la juridiction de la raison, tous les hommes et toutes les nations sont égaux, et l'idéal dernier de la civilisation doit viser à obtenir que tous les hommes et toutes les nations se soumettent à cette juridiction. Au contraire, le sentiment différencie les hommes, particularise les peuples et leur confère leur individualité, leur unicité, leur impérissable originalité nationale et cette individualité tend nécessairement à s'affirmer, à prééminer et à entrer en conflit avec les individualités rivales.

I

Le premier grand philosophe classique de l'Allemagne, Leibnitz, n'a pas de philosophie politique proprement dite, bien que, pratiquement, il ait été celui de tous les philosophes allemands qui a été le plus directement mêlé aux choses politiques. Il se contente, dans sa philosophie du droit qu'il définit « l'amour du Sage » ou « la perfection correspondant à la sagesse dans les rapports d'une personne avec les biens et les maux d'autres personnes », de poser un droit naturel, qui se subdivise en droit strict, équité, probité et piété. Puis, à côté de ce droit naturel, loi éternelle de la nature raisonnable instituée par Dieu et émanant non seulement de la volonté, mais de l'entendement de Dieu et, par conséquent, commun à tous les hommes,

Digitized by Google

il y a un droit positif qui, s'il peut différer et diffère, en effet, de peuple à peuple, ne doit pas être contraire au droit naturel, mais adapter la réalité contingente et variée aux exigences immuables de ce droit. En dernière analyse, donc, quelles que soient les divergences entre les peuples, c'est le droit, c'est-à-dire la raison divine qui doit triompher.

Mais ce ne sont pas les vues théoriques de Leibnitz sur le droit qui sont importantes pour nous. Leibnitz — et c'est là ce qui en fait le plus grand philosophe de l'Allemagne et, peut-être, avec Aristote, de tous les pays et de tous les temps — est à la fois un grand idéaliste, représentant l'univers tout entier comme un système hiérarchisé de forces spirituelles et poussant son idéalisme jusqu'au mysticisme, en statuant par delà l'empire de la nature, le règne de la grâce, et un grand réaliste partant de la réalité, de toute la réalité — physique, intellectuelle, morale, religieuse, politique, économique — l'étudiant avec la plus extrême minutie jusque dans ses plus infimes détails, pour, la réalité une fois connue et explorée, l'adapter aux idées, la saturer d'idées. Il n'a pas vécu, comme Descartes, enfermé dans un poêle ou, pendant vingt ans, inconnu et anonyme, en Hollande où il ne se soucie pas plus des hommes qu'il ne ferait « des arbres qui se rencontrent dans vos forêts ou des animaux qui y paissent ». Il n'a pas passé ses jours, comme Spinoza, à tisser ses idées dans une pauvre chambrette, tout en polissant des verres, ni comme Kant, à lire des livres et à en écrire, dans une ville perdue de la Prusse orientale. Il a erré dans le « vaste monde ». Il a vu de près les femmes et les hommes les plus éminents de son temps : penseurs, hommes d'action comme le prince Eugène, souverains comme Pierre-le-Grand, princesses et reines comme la princesse Sophie et la reine Sophie-Charlotte. Il a participé aux plus grands événements de son temps et il a mis la main à la pâte humaine, non d'ailleurs sans s'y salir les mains. Il n'a pas voulu être l'homme d'un livre, d'une doctrine, d'une activité. *Ignorabant illi non*

Digitized by Google

posse animum meum uno genere expleri (1). « Ce qui doit paraître le meilleur à un homme privé, c'est ce qui serait le plus utile pour la collectivité, ce qui contribuerait à la gloire de Dieu, à la réalisation de quoi sont intéressés aussi bien les individus que le genre humain : mais, parmi les moyens propres à réaliser l'excellent pour l'homme, aucun ne vaut l'homme (2). »

Le but dernier de la philosophie aussi bien théorique que pratique de Leibnitz est donc de travailler à la béatitude de l'homme, de l'homme en tant qu'individu et que collectivité, et à sa béatitude temporelle aussi bien que spirituelle. Or, les hommes vivent groupés en sociétés et, parmi eux, se sont formées ces collectivités qui s'appellent des nations. Chaque homme est naturellement attaché plus particulièrement au sol où il est né, où ont vécu ses ancêtres, dont les habitants parlent la même langue, ont les mêmes mœurs et la même religion. Aussi le sentiment patriotique est-il inné à tout homme et, par exemple, tout Allemand doit-il, naturellement, affectionner sa patrie et travailler à sa prospérité. Mais ces sentiments patriotiques ne s'opposent en aucune façon à l'amour de l'humanité. Tous les hommes appartenant à ce même monde que, dans sa toute-puissance et dans sa toute-bonté, Dieu a créé le meilleur possible, et devant s'aimer en Dieu, doivent s'aimer entre eux, et travailler, sous l'œil de Dieu et avec son secours, à leur commun bonheur.

II

C'est cette double préoccupation que l'on retrouve dans l'œuvre politique de Leibnitz. Certains critiques ont pré-

(1) Guhrauer, *G. W. Freiherr von Leibniz, eine Biographie*, Breslau, 1846, t. II, Apprendice, p. 52.

(2) *Ibid.*, t. I, p. 30.

Digitized by Google

tendu que, dans sa carrière de diplomate et d'homme d'État, Leibnitz, le grand conciliateur, n'est pas parvenu à concilier harmonieusement ses vues théoriques avec la pratique, que, dans ses conceptions politiques, il s'est montré d'une souplesse et d'une versalité extrêmes, sachant admirablement s'adapter aux circonstances, plier ses idées à l'intérêt des princes qu'il servait et surtout à son propre intérêt. Comme conseiller de l'électeur de Mayence, ardent patriote, il se serait montré, lui aussi, Allemand intransigeant. Puis, il aurait tenté d'acquérir la faveur de Louis XIV. Ensuite, comme conseiller de Jean-Frédéric de Brunswick-Lüneburg, au lieu de rester le champion des idées nationales et patriotiques, il aurait lutté pour des idées étroitement particularistes et il dédie, en effet, ses « *Préceptes pour avancer les sciences* » et son « *Discours touchant la méthode de la certitude et l'art d'inventer pour finir les disputes et pour faire en même temps de grands progrès* », à Louis XIV, « l'Unique, l'Immortel, le Grand Prince dont notre temps est fier et que les temps futurs souhaiteraient en vain ». Puis, de nouveau, lorsqu'il dut abandonner l'espoir de gagner les bonnes grâces de Louis XIV, et qu'au duc Frédéric eut succédé Ernest-Auguste, adversaire de la France, il aurait repris les grands projets patriotiques de sa jeunesse, et il lance en effet contre Louis XIV des pamphlets et des satires comme le « *Mars Christianissimus autore Germano Gallo Graeco* » ou « *Apologie des Armes du Roy très chrestien contre les chrestiens* » (1684). Enfin, dans la dernière partie de sa vie, il en serait venu à une sorte de cosmopolitisme humanitaire et scientifique, dont il voyait la réalisation dans la fondation de ces Sociétés savantes, de ces Académies, qu'il a tenté de réaliser et qu'il a réussi à réaliser en partie à Berlin, à Dresde, à Saint-Pétersbourg et à Vienne (1).

(1) Cf. KARL BIEDERMANN, *Deutschland im achtzehnten Jahrhundert*, t. II, p. 210 à 231, surtout p. 215 et 222.

Digitized by Google

En réalité, il y a, dans l'œuvre politique, aussi bien théorique que pratique de Leibnitz plus d'unité qu'il ne le semble: seulement cette unité est, tout comme celle qu'il revendique pour la monade et pour l'univers, faite de variété, mais d'une variété qui s'accorde, harmonieusement à l'unité. Sans doute, Leibnitz a obéi souvent à des motifs personnels, mais il a su les faire marcher de concert avec les mobiles désintéressés de son patriotisme et les sources d'inspiration les plus profondes de sa pensée théorique.

Dans l'un de ses tout premiers ouvrages sur le style philosophique, il rend un hommage éclatant à cette langue allemande qu'il a si peu pratiquée, mais dont néanmoins il proclame, dès lors, qu'entre toutes les langues européennes c'est elle qui est la plus propre à la philosophie, elle, qui est la plus capable de traduire des pensées pleines de vérité et de réalité et, en revanche, la plus maladroite pour exprimer des choses creuses et vaines (1). Puis, dans son memorandum géométrique sur l'élection du roi de Pologne, parmi les raisons qu'il invoque en faveur du comte palatin de Neubourg, contre le prétendant russe, il insiste sur les dangers que ferait courir à l'Europe, mais surtout à l'Allemagne, un roi de Pologne trop puissant. Par la brèche de l'Allemagne, les barbares pénétreraient dans le cœur de l'Europe : « C'est dans nos plaines que Turcs, Russes et Allemands lutteraient pour le salut, nous deviendrions l'obstacle des combattants, la proie des vainqueurs, le tombeau de tous nos voisins et, méprisés par les barbares auxquels nous nous serions librement asservis, un sujet d'horreur pour les peuples chrétiens que nous aurions précipités par notre sottise dans les plus graves dangers, si bien que notre liberté, notre sécurité, nos richesses, notre salut temporel et éternel tomberaient en ruines (2). »

(1) *De stilo philosophico Nizolii*, 1670, Erdmann, p. 55 à 71.

(2) *Specimen demonstrationum politicarum pro eligendo rege Polonorum nove scribendi genere ad claram certitudinem exactum auctore Georgio Ulicovio Lithuano*, Vilnae, 1659, Prop. LI, Coroll. I.

Digitized by Google

Mais c'est dans ses fameuses « *Réflexions sur le moyen d'établir sur une base solide dans l'état actuel de l'Empire la sécurité publique intérieure et extérieure et sur l'état présent* » que Dilthey a rapprochées avec raison du grand Essai de Hegel sur la Constitution de l'Allemagne, qu'il a exposé, en 1671, largement et solidement, sa doctrine politique. L'Empire, y affirme-t-il, est un pays indépendant qui aurait le pouvoir d'être heureux, vu qu'il ne manque ni de soldats pour le protéger ni d'agriculteurs pour le nourrir et que ses habitants sont courageux et intelligents. Néanmoins — la cruelle expérience de la guerre de Dévolution et la menace de la guerre de Hollande, que pressent Leibniz, le prouvent — l'Empire romain est rongé de vices innombrables dont le principal n'est ni la mauvaise organisation du commerce et des manufactures, ni la corruption de la monnaie, ni l'incertitude des droits et la lenteur des procès, mais l'*indifférentisme* sans cesse accru en matière de foi, de morale et de politique, l'athéisme toujours grandissant et des mœurs infectées pour ainsi dire d'une peste étrangère (1) ». Au cas où une guerre « capitale au dedans et au dehors » viendrait à éclater, elle trouverait les Allemands « aveugles, assoupis, nus, ouverts, sans défense, divisés », si bien qu'ils deviendraient fatalement la proie de l'ennemi ou celle du protecteur à qui ils se donneraient (2). Pour remédier à ce cortège de maux rongeant la moelle de l'Allemagne, pour assurer la sécurité compromise de l'Empire, il ne suffit ni d'une constitution ni d'une milice permanente. Il faut une médication radicale et héroïque qui n'est autre que « l'établissement d'une alliance bien organisée », c'est-à-dire l'unité de l'Allemagne (3). Tous les États de l'Empire entreraient dans cette alliance avec

(1) *Bedenken welcher gestalt Securitas Publica interna et externa und status praesens im Reich jetzigen Umbständen nach auf festem Fuss zu stellen*, *Œuvres*, édit. Foucher de Careil, t. VI, p. 21 à 24.

(2) *Ibid.*, p. 25.

(3) *Ibid.*, p. 39.

Digitized by Google

droit de vote et de séance, et les comices destinés à remédier aux vices de la constitution y seraient représentés. Cette alliance devra avoir un organe central et perpétuel, « un conseil permanent » qui serait réuni, par exemple, à Francfort, une milice permanente et un trésor commun, si bien qu'à côté de sa force spirituelle, elle aurait une puissance effective et contraignante (1). Cette alliance ménagera avant tout les susceptibilités de la France vu que, d'une part, celle-ci est assez puissante pour envahir l'Allemagne dès qu'elle le voudra et que, de l'autre, elle doit tout naturellement viser à être « purement et simplement la garantie d'un traité de paix », *garantiam instrumenti pacis* (2). « Cette alliance est un des projets les plus utiles que jamais quelqu'un ait conçu pour le bien général de la chrétienté. L'Allemagne a toujours été un épouvantail pour tous ses voisins; maintenant que sa division a servi à rendre formidables l'Espagne et la France, l'Allemagne est la balle que se sont lancée ceux qui jouaient à la monarchie universelle, l'Allemagne est l'arène où l'on s'est disputé la souveraineté de l'Europe ». En un mot, l'Allemagne ne cessera pas d'être une occasion d'effusion de sang, du sien et de celui de l'étranger, tant qu'elle ne se sera pas réveillée, recueillie, et que, par son union, elle n'aura pas ôté à tout prétendant l'espoir de la conquérir (3). Le danger qui menace l'Europe en général et, en particulier, l'Allemagne, est la prétention de la France à la monarchie universelle. Un prince aspire à la *Monarchia universalis* lorsqu'il attaque successivement tous les pays voisins, qu'il les subjuge et s'en rend maître à la manière d'Alexandre, de César ou des Turcs. Mais, étant donnés les moyens modernes de la guerre et notamment l'invention de la poudre, si, à notre époque, il est possible de remporter les victoires, il est difficile d'en con-

(1) *Loc. cit.*, p. 61 et 99.
(2) *Ibid.*, p. 112 à 122.
(3) *Ibid.*, p. 126 et 127

Digitized by Google

server les conquêtes « à moins qu'on ne veuille, à l'exemple des anciens conquérants, dévaster les pays, exterminer les vaincus ou s'en servir pour établir des colonies ». Cela, les grands conquérants anciens comme Alexandre, César, Auguste, pouvaient le réaliser et devenir maîtres de l'Univers « pour lors accoutumé à obéir à un seul, parce que les pays étendus qu'ils soumirent étaient placés sous un seul maître. Aujourd'hui, cela n'est plus possible parce que l'Europe est remplie de dynasties fortement enracinées qu'il serait difficile d'extirper, et qu'aucun roi n'aurait la force ni le pouvoir de subjuger sans cette dernière extrémité. Or, comme la monarchie universelle ne saurait s'établir par la force et que les maisons royales et princières ne descendront jamais de plein gré de leur trône, je ne vois pas comment édifier une telle monarchie universelle par laquelle les autres républiques et maisons régnantes seraient réduites au rang de simples provinces et formeraient un seul Empire. » La seule forme de monarchie universelle qui soit possible et légitime de nos jours, c'est celle que Leibnitz appelle l'*Arbitrage suprême*, *Arbitrium rerum*. Cet *arbitrage suprême*, les Romains et Philippe de Macédoine l'avaient exercé et, de nos jours, Henri IV a rêvé de le réaliser en voulant réunir sous son sceptre les Allemands et les Italiens *pour établir ensuite une alliance générale, ayant pour but de tranquilliser la chrétienté et de répandre la terreur parmi les infidèles, ce qui aurait liquidé tous les différents, uni toutes les religions, aboli tous les malentendus et tous les abus* (1). Donc, pour rétablir dans l'Europe, si profondément troublée et menacée par des révolutions nouvelles, la concorde, et pour reconstituer l'équilibre qu'avait créé le traité de Westphalie, Leibnitz propose, d'une part, l'*Arbitrage suprême* exercé par la France, et, de l'autre, l'unification de l'Allemagne qui, une fois accomplie, réalisera « la sûreté commune, le repos public et le

(1) *Loc. cit.*, p. 137, 165 à 172.

Digitized by Google

bien-être désiré de notre patrie ». « Ce n'est qu'alors que l'on pourra jouir des fruits de la paix *en se préparant, pendant qu'elle règne, à faire la guerre.* L'Allemagne ne reconnaîtra sa force que lorsqu'elle se verra compacte, bien unie, qu'elle donnera lieu de réfléchir à tels autres qui, maintenant, ne trouvent pas de paroles assez dédaigneuses pour l'injurier (1). »

[III]

Les « *Réflexions sur la sécurité* », tout en visant donc à rendre à l'Allemagne, de par son union, la place qui lui revient légitimement parmi les puissances européennes, n'ont aucune pointe contre la France qu'elles proclament la première nation de l'Europe, celle à qui revient, de par son excellence, le beau rôle d'arbitre universel.

Les écrits relatifs à l'expédition d'Egypte, et notamment le célèbre « *Consilium Aegyptiacum* », par lesquels Leibnitz voulait s'attirer à la fois les bonnes grâces de Louis XIV et détourner les convoitises du grand Roi de l'Europe, et surtout de l'Allemagne, en ouvrant à son ambition les perspectives illimitées de l'Orient, et en le mettant à la tête d'une croisade européenne contre l'infidèle, sont, eux, très ardemment francophiles. C'est à Paris qu'il rédige le « *Consilium Aegyptiacum* » et le « *De expeditione Aegyptiaca* », à Paris où il prend conscience du prestige de Louis XIV, de la grandeur de la France, de la mission providentielle et glorieuse à laquelle elle est prédestinée. Cette mission est, avant tout, une mission pacifique. « Il est certain, en effet, que c'est, quand l'Europe est en paix, que la puissance française s'accroît et que, dès que l'Europe se laisse gagner

(1) *Loc. cit.*, p. 139.

Digitized by Google

par une guerre intempestive, cette puissance s'amoindrit (1). La France, si abondamment peuplée, si favorisée par son climat tempéré, si fertile, si riche, si industrieuse, si pleine d'hommes doués de tous les talents civils et militaires, n'a pas besoin de guerres pour acquérir la primauté. Il suffirait qu'elle se tînt en paix pour que ses voisins fussent affaiblis et les richesses de ses sujets immensément accrues (2). » La seule guerre qui lui soit permise et opportune, est la guerre contre l'Infidèle, la seule conquête vraiment féconde, celle de l'Orient. Car « l'Égypte une fois occupée, le fondement de la puissance chrétienne sera posé en Afrique et les Barbares ne songeront plus à envahir les autres, mais à se préserver eux-mêmes (3) ». En effet, la conquête de l'Égypte entraînera celle de toute l'Afrique, bien plus celle de l'Extrême-Orient asiatique, c'est-à-dire de l'Inde, du Japon et de la Chine, « terre si hautement civilisée (si l'on fait exception de la vraie foi (4),». Pour réaliser la tâche grandiose que lui assigne Leibnitz, pour devenir l'*Arbitre suprême* du monde, il faut que la France ne se contente pas d'être *l'Ecole militaire de l'Europe*, *Scholam Europae militarem*, mais qu'elle acquière la puissance navale et la maîtrise des « échanges maritimes », *potentiam autem navalem et commerciorum maritimorum vindicationem* (5). La tâche une fois accomplie, l'*Arbitrage suprême* une fois conquis par la France, la paix européenne sera assurée, cette paix qui est le but dernier des efforts de Leibnitz. *En effet*, affirme-t-il, *vouloir subjuguer par les*

(1) *De expeditione Aegyptiaca regi Franciae proponenda Leibnitii justa dissertatio*, in *Œuvres*, édition Otto Klopp, t. II, p. 224.

(2) *Synopsis Meditationis de optimo consilio quod Potentissimo Regi dari potest impraesentiarum*, *loc. cit.*, p. 54.

(3) *De expeditione...*, *loc. cit.*, p. 385.

(4) Cf. sur le plan égyptien de Leibniz, Jean Baruzi, *Leibniz et l'Organisation religieuse de la terre*, Paris, Alcan, 1907, chap. Ier, l'Egypte, p. 1 à 45.

(5) *De expeditione ...*, p. 56 et 57.

Digitized by Google

armes des nations civilisées en même temps que belliqueuses et amantes de la liberté, comme le sont la plupart des nations européennes, c'est chose non seulement impie mais insensée (1). Et de même : *Les bons princes se souviennent toujours qu'ils... ne conduisent pas des bêtes, mais des âmes que Dieu a rachetées de ce qu'il avait de plus précieux, qu'il leur en demandera un compte rigoureux et qu'une guerre injuste est presque le plus grand des crimes qui se puissent commettre* (2). »

Mais les rêves splendides de Leibnitz pour la France, pour l'Europe, pour le monde, ne devaient pas se réaliser. Au moment même où Leibniz tentait d'entrer en relations directes avec le grand Roi pour lui exposer son plan, la guerre de Hollande était déjà engagée et, à partir de ce moment, jusqu'à 1714, l'Europe est en feu : c'est la guerre de Hollande qui se termine par la perte pour l'Espagne de la Franche-Comté et de douze places de la Flandre ; ce sont les Chambres de Réunion qui attribuent à Louis XIV: Montbéliard, les villes de la Sarre, Deux-Ponts, la plus grande partie du Luxembourg et Strasbourg ; c'est la guerre de la Ligue d'Augsbourg, la dévastation du Palatinat et la paix de Ryswick par laquelle l'Empereur et l'Allemagne reconnaissent à la France la possession définitive de Strasbourg ; c'est enfin cette guerre de la Succession d'Espagne qui marque le déclin de la puissance de Louis XIV, qui accule la France à la ruine, l'épuise, l'ampute, par les traités d'Utrecht et de Rastadt, de Terre-Neuve et de l'Acadie, et confère à l'Angleterre cette maîtrise de la mer et ce rôle *d'arbitre suprême* du monde que Leibnitz avait revendiqué pour la France.

(1) *Loc. cit;* p. 221.

(2) Cf. Romnel, *Leibniz und der Landgraf Ernst von Hessen-Rheinfels, Ein ungedruckter Briefwechsel...*, Frankfurt-am-Main, 1847, t. I, p. 370, cité par J. Baruzi, *Op. cit.*, p. 23, note.

Digitized by Google

IV

Leibnitz suit passionnément toutes les péripéties de ce grand drame et les illustre de toute une série de Mémoires. Parmi ces Mémoires, il faut distinguer trois groupes : ceux qu'il dirige contre la politique de Louis XIV et qu'il consacre à la défense de l'Empire, à l'affirmation des droits de la maison d'Autriche sur le trône d'Espagne et à l'énonciation des raisons qui plaident contre toute tractation avec la France, vaincue dans la guerre de la Succession d'Espagne, qui ne restituât pas à l'Allemagne ses anciennes frontières ; ceux qui exaltent l'excellence de la langue et de la vieille civilisation allemandes ; et enfin celui qui tente de fixer la définition de l'Allemagne en tant qu'État.

Parmi les Mémoires du premier groupe, de beaucoup le plus important est le *Mars Christianissimus* (1684). Sous le masque d'un partisan de Louis XIV, d'un « Gallo-Greq », plaidant, en apparence, pour la cause du grand Roi, il y exprime, avec une admirable force satirique, l'horreur qu'il éprouve pour la politique de celui dont il avait voulu faire le réalisateur de son « grand dessein » et qui, au lieu d'écraser l'Infidèle, avait appelé celui-ci par ses intrigues jusqu'aux portes de Vienne, pour l'aider à donner le coup de grâce à l'Empire. Si le Roi très chrétien s'est libéré de tous les scrupules de conscience jusqu'au point de violer ouvertement les traités les plus sacrés, c'est qu'il est convaincu « qu'il y a une *certaine loi supérieure à toutes les autres*, conforme néanmoins à la souveraine justice qui dispense le Roy de ses observations (1) », c'est que la France

(1) *Mars Christianissimus autore Germano Gallo Graeco ou Apologie des Armes du Roy très chrestien contre les chrestiens*, *Œuvres*, édit. Foucher de Careil, t. III, p. 8.

Digitized by Google

s'est créée une « nouvelle jurisprudence » dont voici les principaux articles. Avant tout, « toutes les choses temporelles sont soumises au droit éminent d'un grand et puissant Roy qu'il a par un certain destin devant tous les autres sur les créatures (1)... C'est ce Roi très chrétien qui est le véritable et unique Vicaire du monde à l'égard de toutes les matières temporelles », qui est chargé « d'établir en terre le royaume du Nouveau Testament » et dont « la Providence même confirme toujours par des prodiges les droits illimités (2) ».

D'après ce nouveau Code applicable au seul Louis XIV et *confirmé par Dieu lui-même*, « la conscience, la bonne foy et le droit des gens sont des termes creux et des ombres vaines. On ne daigne même plus chercher des prétextes à la violence ou, ceux qui en cherchent, défient toute raison et toute morale. Quelques advocats français, se voyant poussés du côté de la paix de Westphalie, se retirent dans un autre retranchement et, ne trouvant rien dans nos siècles qui les favorise, cherchent des droits imaginaires chez Dagobert et Charlemagne. Je m'étonne qu'ils ne demandent aussi au grand Seigneur les conquestes que les Gaulois ont faites autrefois en Grèce et en Galatie, et qu'ils n'actionnent les Romains aujourd'hui sur l'argent que leurs ancestres avaient promis aux Gaulois pour sauver leur Capitole dont Camille interrompit le Payement (3). D'aucuns espèrent que la France ne commettra pas impunément ces crimes... et que la vengeance du Ciel suivra de près cette action si noire : que la haine publique, le désabusement des gens de bien qui, jusqu'ici, ont pu avoir quelque reste de bonne opinion de la conduite de la France, et une infamie qui passera jusqu'à la postérité, peuvent tenir lieu d'un assez grand supplice ; *qu'entre les François mêmes*,

(1) *Loc. cit.*, p. 9.
(2) *Ibid.*, p. 12.
(3) *Ibid.*, p. 34.

Digitized by Google

les personnes, dont la conscience n'est pas encore étouffée par une longue habitude de crimes, trembleront à la veüe de la grandeur de cette impiété ; que la conscience d'une mauvaise cause n'est pas toûjours sans effect, même parmy les soldats et le peuple, que le moindre revers de fortune peut abattre, ou animer à éclorre des desseins dangereux, qui se couvent dans les âmes de quantité de mécontents, qu'une longue suite de bons succès a pû couvrir plutôt qu'éteindre (1). »

Mais plus révoltante encore que la conduite de la France et de son roi, est celle des Allemands « Gallo-Greqs » qui, non seulement « s'accommodent fort bien des Louis de France », mais encore prétendent « que la République d'Allemagne est si monstrueuse et si corrompue qu'il luy faut absolument un maître absolu pour y rétablir un bon gouvernement, qui imitent Judas en prenant les trente deniers parce qu'ils espèrent que l'Allemagne ne laissera pas de se sauver par la miséricorde céleste, que l'argent cependant demeurera à eux et qu'ils auront lieu un jour de se moquer de la crédulité des Français », « Gallo-Greqs » qui sont « la peste de la patrie, le poison des âmes bien nées et la honte du genre humain, que les François mesmes caressent à présent, les tenant pour les derniers des hommes (2) ».

Dans les mémoires du second groupe, Leibnitz, après avoir, dans les premiers, dénoncé le mal, exalte, comme nous l'avons dit, l'antique gloire des Allemands « qui, autrefois, dans l'invention des arts mécaniques, des arts naturels et des autres arts et sciences, avaient été les premiers (3), et qui sont devenus les derniers dans l'effort de

(1) *Loc. cit.*, p. 39.

(2) *Ibid.*, p. 22 à 25.

(3) *Grundriss eines Bedenkens wegen Aufrichtung einer Societät zur Aufnahme der Künste und Wissenschaften* in *Rössler-Handschriften*, cité par KARL BIEDERMANN, *Deutschland im achtzehnten Jahrhundert*, t. II, p. 224.

Digitized by Google

les améliorer et de les amender (1) ». Dans un Mémoire, composé vraisemblablement en 1688, il propose de fonder une union destinée à encourager les « ingenia » pour que les Allemands ne soient plus, dans leurs mœurs et coutumes, une proie de l'étranger et, dans la science, seulement des imitateurs. Dans un autre de 1713, il indique les moyens que l'État doit employer pour améliorer le sort des citoyens, il préconise la réforme des sciences, surtout de celles qui, comme la médecine, la chimie, la mécanique et l'agriculture, visent l'utilité pratique et le bien-être des hommes, et une réorganisation des études qui ne doivent plus négliger ce qui est utile pour la vie — comme la technique, l'histoire, les mathématiques, la géographie, la physique — pour des disciplines inutiles, comme la poésie, la logique, la scolastique et les langues anciennes (2). Mais, parmi tous les moyens qu'il préconise pour rendre à l'Allemagne tout son lustre ancien, le plus efficace lui paraît la restitution de la langue allemande dans ses droits antiques et sa purification de tous les éléments étrangers qui s'y sont infiltrés. Tandis que les savants étaient uniquement préoccupés du latin, ils ont laissé la langue allemande à son cours naturel, et elle y a acquis une richesse en termes techniques — termes de métallurgie, de minéralogie, termes de chasse, termes nautiques — qui n'a d'égale chez aucune autre nation. Ainsi la langue allemande, maladroite à exprimer les concepts moraux et les notions abstraites et raffinées de la philosophie, est restée toute proche de la terre et a conservé une vie sensible, une force concrète, une faculté de rendre « ce que nous voyons et sentons » qui en font un admirable instrument linguistique. Prédicateurs, jurisconsultes, bourgeois, « ont corrompu leur allemand avec leur misérable français », et « si cela continuait et qu'on ne réagît point, l'allemand

(1) *Grundriss eines Bedenkens*, etc., K. Biedermann, *loc. cit.*
(2) Cf. Guhrauer, *Leibniz*, t. II, p. 192.

Digitized by Google

périrait en Allemagne comme l'anglo-saxon a péri en Angleterre. Et cependant il serait éternellement dommage si notre *langue maîtresse et héroïque* (*Haupt-und-Heldensprache*) devait périr ainsi par notre incurie... car l'adoption de langues étrangères entraîne communément la perte de la liberté et un joug étranger (1). »

Enfin, le célèbre Mémoire du troisième groupe, *Caesarini Furstenerii de jure suprematus Electorum et principum Germaniae*, tente de statuer ce que l'Allemagne est ou doit être en tant qu'État. Les théoriciens du droit naturel pour lesquels l'essence de l'État réside essentiellement dans la souveraineté, c'est-à-dire dans l'indépendance absolue du pouvoir de l'État à l'intérieur et à l'extérieur, avaient eu une peine infinie à construire l'Empire allemand comme État, et y avaient finalement renoncé et confessé avec Pufendorf que, leur définition admise, l'Empire ne pouvait pas être dit un État véritable. C'est ici qu'intervient Leibnitz pour opposer à la conception de l'État selon le droit naturel une conception autre, partant, non plus d'une idée *a priori*, mais de la réalité, et pour constituer à côté de la science juridique, la science historique de l'État (2). Leibnitz « pose », en effet, « sur fondement que souverain ou potentat est ce seigneur ou cet État qui est maître d'un territoire assez puissant pour se rendre considérable en Europe en temps de paix ou, en temps de guerre, par traités, armes et alliances ; qu'il n'importe pas s'il tient ses terres en fief ni même s'il reconnoist la majesté d'un chef pourveu qu'il soit le maistre chez luy et qu'il n'y puisse estre troublé que par les armes ; que la *majesté* est le droit de commander sans pouvoir estre commandé,

(1) *Unvorgreifliche Gedanken betreffend die Ausübung und Verbesserung der deutschen Sprache*, Leibniz's Deutsche Schriften, édit. Guhrauer, t. I, p. 452 à 457.

(2) Cf. DILTHEY, *Die Jugendgeschichte Hegels* in *Abhandlungen der Königl. preuss. Akademie der Wissenschaften*, Berlin, 1905, p. 141.

Digitized by Google

mais que la *souveraineté* est le droit ingénu de pouvoir contraindre les siens sans difficulté, et ne pouvoir estre contraint par un autre, quelque obligation qu'on luy puisse avoir, et quelque obéissance ou fidélité qu'on luy donne, que par l'embarras d'une guerre (1) ». Il convient d'établir une différence entre la *souveraineté* ainsi définie et la *supériorité territoriale*. En effet, « il y a seigneur de jurisdiction, seigneur du territoire et celuy qu'on appelle souverain, c'est-à-dire prince libre ou république. Le seigneur de juridiction est celuy qui a la haute, moyenne ou basse justice et quelques autres droits seigneuriaux, mais il est sujet d'un autre, il n'a pas le droit de lever des gens de guerre et d'entretenir des forces capables de contraindre toute la communauté, car cela n'appartient qu'à celuy qui a la *supériorité territoriale*. » Mais là encore il faut établir, entre ceux qui jouissent des droits seigneuriaux, une différence. « Car, si le territoire est petit comme celui du royaume imaginaire d'Ivetot ou de la petite république de Saint-Marin, le seigneur ou le sénat de ce territoire pourra sans doute entretenir une garnison pour se maintenir contre les désordres domestiques ou contre les surprises des ennemis, *mais il ne pourra se faire considérer par dehors pour ce qui regarde la paix, la guerre et les alliances des étrangers et le cours général des affaires de l'Europe* : car cela est réservé à ceux qui sont maistres d'un territoire assez considérable pour estre appelés *souverains potentats* ou bien *souverains absolument et par excellence* (2). » Par conséquent, « souverain potentat est celuy qui se peut faire considérer en Europe en temps de paix et en temps de guerre par traités, armes et alliances (3) ». Donc, pour Leibnitz, toute organisation politique qui a la force effective de faire valoir sa

(1) *Entretien de Philarète et d'Eugène, Abrégé du Caesarinus Furstenerius, Œuvres*, édit. Foucher de Careil, t. VI, p. 347.

(2) *Ibid.*, p. 369.

(3) *Ibid.*, p. 370.

Digitized by Google

volonté à l'intérieur, mais surtout à l'extérieur, vis-à-vis d'autres organisations analogues, est un État souverain et, par conséquent, les princes de l'Empire assez puissants pour défendre leur indépendance contre tous les autres princes, contre l'Empereur et surtout contre l'étranger, sont des souverains.

V

Voilà l'œuvre politique de Leibnitz qui fait véritablement de lui le Fichte du XVIIe siècle. Mais ce serait mutiler sa pensée que de réduire ses idées à celles que nous venons d'exposer. Sans doute, Leibnitz a lutté énergiquement pour restituer à l'Empire la place qu'il avait occupée autrefois parmi les nations et tenté, comme c'était son devoir d'Allemand, d'élever une barrière contre les appétits de conquêtes de Louis XIV. Mais il était libre de tout préjugé national. La fin prochaine qu'il propose à son activité est la reconstitution de l'équilibre européen, tel que l'avait établi le traité de Westphalie, par lequel l'Allemagne devait occuper sa place à côté des autres nations, place qu'elle ne pouvait tenir dignement qu'à la condition, comme l'avait déjà dit Sully, dans le *Discours des choses prédites par le roi Henri le Grand*, « de se réconcilier sans delay, remise ny temporisement avec leurs antiens, loiaux et courageux amis et aliés, lesquels ne faisoient autres fois qu'un seul corps de domination..., le nom des Germains, des Gaulois et des Francs n'estant que comme une seule nation soubs Charlesmaigne (1) ». Tout comme Sully, il eût voulu former « un seul corps de république nommée très-

(1) *Notices et documents publiés par la Société de l'Histoire de France à l'occasion du cinquantième anniversaire de sa fondation*, Paris, 1884, p. 406, cité par J. Baruzi, *loc. cit.*, p. 9.

Digitized by Google

chrestienne (1) » grâce auquel « l'Europe eût cessé de conspirer contre elle-même » (*ganz Europa wird sich selbst zur Ruhe begeben, in sich zu wühlen aufhören*) (2) ; tous les peuples eussent formé une unité harmonieuse admettant toutes les variétés, toutes les originalités et toutes les individualités nationales, une unité qui nécessairement devrait mener à la paix perpétuelle. Car, tout comme le proclamera Kant, Leibnitz affirme, à propos du projet de l'abbé de Saint-Pierre, « qu'un tel projet en gros est faisable et que son exécution serait une des choses les plus utiles du monde ». Le landgrave Ernest de Hessen-Rheinfels avait, dans un ouvrage intitulé : *Le Catholique discret*, esquissé un projet qui se rapproche de celui de l'abbé de Saint-Pierre et d'après lequel il serait formé une Société de souverains dont le tribunal eût été établi à Lucerne. D'ailleurs, déjà Henri IV avait projeté dans *son grand dessein* d'établir cette Société et, avant lui, les papes avaient rêvé de réaliser quelque chose d'approchant, par l'autorité de la religion et de l'Église universelles (3).

C'est donc la paix perpétuelle qui est, pour le rationalisme de Leibnitz, tout comme pour celui de Kant, la fin dernière de la civilisation. Pour l'établir, Leibnitz compte, comme Kant, sur la culture de la raison et de la science qu'il s'agit d'organiser par la création, dans chaque pays, de Sociétés savantes, qui se fédéreraient, formeraient une République spirituelle, étendraient leurs bienfaits sur l'univers tout entier, travailleraient de concert au grand but de la civilisation et à la propagation de la foi chrétienne, et feraient communier dans un même idéal de lumières tous les hommes et toutes les nations. C'est pour *organiser* — car c'est Leibnitz qui a été le véritable

(1) *Loc. cit.*, p. 408, J. Baruzi, p. 10.

(2) *Bedenken welcher Gestalt securitas publica*, p. 128, *Œuvres*, édit. Foucher de Careil, t. VI, p. 128, cité par J. Baruzi, *op. cit.*, p. 10.

(3) *Observations sur le projet d'une paix perpétuelle de M. l'abbé de Saint-Pierre*, *Œuvres*, édit. Foucher de Careil, t. IV, p. 328 à 336.

Digitized by Google

créateur de ce que les Allemands d'aujourd'hui appellent l'organisation — cette République de lumières que Leibnitz a fondé la Société des Sciences de Berlin, qu'il a tenté d'en fonder d'autres à Dresde, à Vienne, à Saint-Pétersbourg, qu'il a voulu se servir du génie de propagande des Jésuites, de la puissance des Missions protestantes et qu'il a rêvé de gagner à la culture le barbare Empire des Sarmates et la terre mystérieuse de la Chine. C'est à cette tâche que Leibnitz a voué toute la fin de sa vie, si bien qu'on peut dire que l'universalisme qui caractérise la philosophie tout entière de Leibnitz n'a jamais, malgré toutes les apparences contraires, dégénéré en particularisme, et l'a amené, naturellement et nécessairement, lui, qui avait conçu même l'univers physique comme une hiérarchie organisée de forces spirituelles, à concevoir l'univers politique, lui aussi, comme une grande harmonie.

VI

Bien pauvre et bien médiocre nous apparaissent, à côté des idées politiques de Leibnitz qui ouvrent de si vastes perspectives et sont en même temps si grosses de réalité concrète, celles de ces disciples immédiats. La philosophie politique de Wolff est entièrement rationaliste. Il tire du rationalisme une double conséquence : d'une part, il soutient que tous les êtres raisonnables doivent participer au gouvernement, que l'État repose sur un contrat, que la source vraie de la puissance de cet État est l'accord de tous les citoyens ou tout au moins de la majorité des citoyens sur la nature du gouvernement, et que, partant, seule est légitime la souveraineté du peuple. Mais, d'autre part, il admet que ce peuple aliène ses droits, sans réserve ni restriction, en faveur d'un prince, et il n'autorise la résistance active contre le gouvernement que lorsque celui-ci

Digitized by Google

lèse expressément les droits que la constitution a accordés et, par là, Wolff a été le théoricien du despotisme éclairé et du patriarcalisme. Il montre longuement comment le Prince a le droit et le devoir de s'occuper jusqu'aux moindres détails du bonheur de son peuple : de l'éducation, de la religion, des livres, du théâtre, des duels, de la propreté des rues, de l'hygiène des maisons, des cafés, des vêtements, etc.

C'est ce despotisme éclairé, ce patriarcalisme qui est l'idéal politique de l'*Aufklärung* : le Prince doit être le premier domestique de l'État, le peuple est un mineur qu'il appartient au plus intelligent, que devra être le Prince, d'obliger à être heureux et raisonnable. Toute l'*Aufklärung* a vu dans Frédéric II le modèle des despotes éclairés, l'incarnation même de la raison et, comme celle-ci est infaillible, les « philosophes pour le monde » ont approuvé tout ce que le roi philosophe a fait contre le droit des peuples et aucun d'entre eux n'a protesté ni contre l'injuste conquête de la Silésie ni contre le monstrueux partage de la Pologne.

Digitized by Google

CHAPITRE IV

LA PHILOSOPHIE POLITIQUE ET LA PHILOSOPHIE DE L'HISTOIRE DES PHILOSOPHES CLASSIQUES DE L'ALLEMAGNE (*Suite*).

KANT

Me voici à Kant. La philosophie politique de Kant, ses idées relatives aux rapports entre les citoyens et l'État et entre les États entre eux ont été si souvent et si bien étudiées, qu'il semblerait superflu d'y revenir. Mais, malgré les travaux excellents et définitifs qui ont été consacrés à cette question, malgré l'évidence qui jaillit de la lecture la plus superficielle des œuvres de Kant traitant de la philosophie de l'histoire et de l'organisation de l'État, toujours à nouveau des voix se font entendre pour affirmer que Kant s'est fait l'avocat de la guerre et que, tout au moins comme inspirateur de Fichte et de Hegel, que l'on proclame les auteurs responsables du pangermanisme, il porte la responsabilité indirecte de leur doctrine. Il est donc nécessaire de reprendre ce procès (1).

I

Pour comprendre dans toute son étendue la pensée kantienne relative au problème qui nous occupe, il faut se

(1) Nous l'avions déjà repris, MM. Appuhn, Ruyssen et moi, contre M. Brunetière, en 1899.

Digitized by Google

rappeler que, pour Kant, la philosophie du droit et la philosophie politique sont justiciables à la fois de l'anthropologie, de la philosophie de l'histoire et de la morale. En effet, l'anthropologie étudie l'homme en tant qu'espèce. Mais comme l'essence de l'homme, en tant qu'espèce, ne se réalise que dans la suite des siècles et dans la succession des nations, l'anthropologie aboutit nécessairement à la philosophie de l'histoire. Enfin, en dernière analyse, c'est la morale qui détermine l'essence véritable de l'homme.

Et tout d'abord, au point de vue anthropologique, Kant montre, dans l'*Origine probable de l'espèce humaine* (1786), comment aux deux instincts primordiaux de la nature humaine — l'instinct de nutrition et l'instinct sexuel — la raison vient joindre d'abord la prévision, c'est-à-dire la faculté de ne pas vivre entièrement dans le présent, mais de prévoir et de préparer l'avenir, et ensuite la conscience que c'est l'homme qui est la fin dernière de la nature. Une fois muni de ces pouvoirs, l'homme passe de l'ère de la paix et de l'union à celle du travail et de la discorde, prologue de la vie sociale. Les cultivateurs et les citadins s'opposent aux pasteurs nomades et la guerre éclate entre eux. Puis Kant énumère tous les maux qu'entraîne la civilisation. Mais — tout comme Leibnitz — il cherche à disculper la Providence en montrant le bien qui jaillit des maux sociaux. Sans doute, les plus grands maux qui écrasent les peuples civilisés nous viennent de la guerre : c'est elle qui absorbe toutes les forces vives de l'État, tous les fruits de sa civilisation qui pourraient être employés à faire progresser la culture déjà existante, et c'est elle qui est responsable des restrictions violentes qu'on impose en tous lieux à la liberté. Mais — voilà la compensation — Kant se demande ce que deviendraient, sans la guerre, la civilisation, l'union des classes dans la république et la liberté laissée aux hommes (1).

(1) *Muthmasslicher Anfang des Menschengeschlechtes*, Hartenstein, 1867, t. IV, p. 316 à 329.

Digitized by Google

D'autre part, l'essence de l'homme consiste à être doué de raison et sa destination est de développer pleinement cette faculté raisonnable. Or, l'homme ne peut déployer pleinement ses énergies que dans la vie de l'espèce, et non dans la vie individuelle comme l'animal, que par la raison et non par l'instinct, et le type parfait de l'homme est l'être raisonnable, maître de ses passions et n'agissant jamais que conformément à la raison. La voie pour réaliser ce type est l'histoire et, par conséquent, c'est la philosophie de l'histoire qui explique l'ascension de l'homme-animal à l'homme vraiment homme. Dans cette ascension, il faut distinguer trois étapes : la culture des énergies humaines par les arts et les sciences ; la culture de la sensibilité humaine par la limitation de l'égoïsme et le développement des facultés sociales ; la culture des facultés supérieures de l'homme par la morale pure, la religion, l'ennoblissement des mœurs et l'éducation. Les moyens de cette culture sont les trois grandes passions de l'homme : l'ambition, le désir de puissance et l'avarice (*Ehrsucht*, *Herrschsucht*, *Habsucht*). L'homme ne veut pas seulement vivre, mais vivre avec les autres et prendre conscience de la supériorité qu'il a sur eux. De cette façon, la volonté de vie devient volonté de puissance et c'est cette volonté de puissance qui est l'instinct fondamental de l'homme, en tant qu'animal social. C'est donc cette volonté de puissance qui est le grand ressort de l'humanité, c'est grâce à lui que se développent, d'une part, les forces physiques et intellectuelles qui maintiennent et élèvent sa situation dans la société, et grâce à lui aussi que s'établissent l'ordre juridique et l'ordre politique qui garantissent les hommes contre leur mutuelle barbarie. Une fois cet ordre juridique et politique établi, il naît un état de paix et de sûreté dans lequel le primitif antagonisme et la nécessaire émulation entre les hommes ne sont pas détruits, mais refrénés. Cet état de paix et de sécurité n'est pas un état de félicité individuelle, les passions de l'homme et leur maîtrise ne le rendent

Digitized by Google

ni plus heureux ni plus vertueux ; mais la Providence se sert de ces moyens pour permettre à l'homme de déployer ses facultés rationnelles et la fin dernière qu'elle vise est une Sociétés des nations vivant d'après des fins morales et déployant, dans une émulation pacifique, l'ensemble de leurs forces. L'histoire est donc l'éducation du genre humain. La nature a mélangé dans l'homme les instincts égoïstes et sociaux dans une proportion telle qu'il en devait naître nécessairement, d'une part, une lutte pour la suprématie sociale et, de l'autre, des forces créatrices d'un ordre juridique et politique capable de refréner ses instincts égoïstes. L'homme part du mal pour arriver à travers « un chemin âpre et rude, à travers des catastrophes menaçant la destruction de tout le genre humain, à la création d'un bien qui n'a pas été voulu, mais qui, une fois atteint, se maintient par lui-même ».

II

Le problème est de savoir comment il est possible de concilier l'inévitable antagonisme entre les instincts antisociaux et les instincts sociaux. Ces instincts sont nécessaires tous deux : sans la volonté de puissance, les hommes s'endormiraient dans une lâche paresse et une voluptueuse quiétude ; sans les instincts sociaux, les hommes s'entredévoreraient. C'est la création de l'État qui réconcilie les deux instincts. Dans l'État, la liberté indéfinie de l'état de nature est définie par les lois ; mais, d'autre part, la lutte pour l'acquisition des biens et de la puissance n'y est pas suspendue, et tous les droits et tous les biens sont le fruit de cette lutte. Il s'agit donc de créer un État qui subordonne cette lutte et cette harmonie à des lois (1).

(1) *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, loc cit.*, t. IV, p. 143 à 147.

Digitized by Google

L'origine de l'État s'explique par le fait que les hommes, qui sont naturellement égoïstes et condamnés par leur ambition, leur volonté de puissance et leur cupidité à vivre dans un état de guerre au moins virtuel, finissent par trouver cet état insupportable et conviennent de renoncer à la liberté illimitée de l'état de nature en faveur d'une puissance ayant droit et force de contrainte sur toute manifestation de force illégitime et de recevoir en échange une liberté limitée, mais garantie par la loi.

L'essence de l'État réside dans la nature morale de l'homme. Pour Kant, nous le savons, l'homme moral est l'homme doué de liberté. La liberté est, en même temps que la source du devoir, la tige du droit. La liberté (l'indépendance vis-à-vis de la volonté contraignante d'autrui) en tant qu'elle peut coexister avec la liberté de tous les autres, d'après une loi universelle, est le droit unique et originaire appartenant à chacun en vertu de son humanité. Elle consiste essentiellement en ce que personne ne puisse contraindre un autre homme à être heureux de la façon que, lui, estime la meilleure, mais en ce que chacun puisse chercher sa félicité de la façon qui lui semble la meilleure à lui-même. De cette liberté est inséparable l'égalité, c'est-à-dire l'indépendance consistant à ne pouvoir jamais être contraint, par d'autres, à ce à quoi on ne peut les contraindre eux-mêmes, ou la qualité de l'homme d'être son propre maître. Grâce à l'égalité, chaque membre de la communauté a des droits de contrainte sur tous les autres membres, sauf le souverain. Tous les membres de l'État sont donc soumis également et sans exception à la loi, si bien que, dans un État conforme à la morale, il ne doit y avoir ni privilégiés, ni esclaves, ni maîtres, ni serfs. Grâce à la liberté et l'égalité, chaque homme est législateur *autonome* et fin en soi, et aucun ne doit être employé comme moyen. L'autonomie du citoyen dérive de sa qualité de colégislateur. Tous les droits, en effet, dépendent des lois. Or, la loi qui détermine pour tous ce qui est permis ou non

Digitized by Google

permis, est l'acte d'une volonté publique d'où émane tout droit. Cette volonté ne peut être que celle du peuple tout entier où tous décident sur tous, c'est-à-dire chacun sur soi : car c'est seulement à soi-même que personne ne songe à faire du mal. Cette autonomie suppose l'établissement d'un contrat social, non pas comme fait, mais comme Idée de la raison obligeant le législateur à donner des lois telles qu'elles puissent émaner de la volonté concordante du peuple tout entier, et à considérer chaque citoyen comme s'il avait contribué à la loi.

La forme de l'État dérive naturellement et nécessairement de l'essence de l'État. La seule constitution conforme à cette essence est celle où la création des lois appartient à la représentation nationale, leur exécution au pouvoir exécutif, et leur application aux pouvoirs administratif et judiciaire. Peu importe que le gouvernement soit exercé par une seule personne ou un collège ou l'ensemble de tous les citoyens. Ce qui importe, c'est que les trois pouvoirs : le législatif l'exécutif et le judiciaire soient séparés et que le législatif, qui est le pouvoir suprême, appartienne à l'ensemble des citoyens. C'est cette forme parfaite de l'organisation d'un État que Kant appelle la forme républicaine à laquelle s'oppose le despotisme, où l'exécution de la loi est confiée à celui qui l'a créée et où, par conséquent, la volonté publique est exercée par le régent comme sa volonté particulière (1).

Le grand problème qu'a à résoudre l'histoire, la fin suprême, bien qu'ignorée de ceux qui sont chargés de l'incarner, que s'est proposée la Providence, c'est de réaliser un État dispensant à tous des droits égaux. Or, la réalisation de cette tâche dépend d'une autre plus malaisée encore, à savoir : l'établissement d'une Société d'États obéissant à des lois. En effet, il en est des États comme des individus.

(1) *Die Metaphysik der Sitten, I. Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre, loc. cit.*, t. VII, p. 18, 27 et 28, 34 et 129 à 160.

Digitized by Google

Nous avons montré que, pour permettre à l'homme de déployer toutes ses facultés, la nature se sert de l'antagonisme inné à la nature humaine entre sa nature anti-sociale et sa nature sociale. Nous avons vu que, d'une part, l'homme cherche à entrer en relation avec les autres hommes et, de l'autre, à s'isoler et à exercer sa volonté de domination, que la résistance qu'il rencontre dans cette tentative avive ses énergies, que c'est par elle que naissent la culture, le goût, le progrès, que, sans ces qualités anti-sociales, tous ses talents stagneraient et les hommes, comme du bétail, vivraient d'une vie paisible mais méprisable et indigne de leurs hautes destinées.

Il en est tout de même des États. Là aussi, la nature s'est servie de l'antagonisme qui jaillit nécessairement entre eux et qui se manifeste par les guerres, les armements et les incalculables misères qu'ils entraînent. Après des tentatives sans nombre, les États sortiront de l'état sauvage où ils ont vécu et vivent encore, et parviendront à former une Société des peuples où chaque État, quelque petit qu'il soit, devra sa pleine sécurité et la jouissance de tous ses droits, non à sa propre puissance et à son propre jugement, mais à une grande fédération des peuples, à leurs forces unies et aux décisions rendues d'après des lois de leur volonté. Toutes les guerres sont des essais pour faire naître de nouveaux rapports d'États et pour former, par la destruction et le démembrement des corps politiques anciens, des corps nouveaux qui, à leur tour, ne pourront pas subsister tels qu'ils sont et devront subir des révolutions nouvelles jusqu'à ce que, par la création d'une constitution, par des conventions et une législation communes, jaillisse enfin un État qui puisse subsister. Toute l'histoire de l'espèce humaine n'est que la réalisation du dessein secret de la Providence pour produire une constitution parfaite de tous les États (1).

(1) *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, loc. cit.*, p. 148 à 157.

Digitized by Google

III

Cette constitution ne pourrait être réalisée que par l'établissement de la *Paix perpétuelle.* Avec une clarté et une fermeté admirables, Kant a formulé les articles de cette charte suprême de l'humanité.

Un traité de paix, pour être valable, ne doit recéler aucune intention secrète de déchaîner une guerre nouvelle. — Aucun État indépendant, quelle que soit sa force ou sa faiblesse, ne doit être acquis ni par héritage, ni par troc, ni par achat, ni par donation. Un « État, en effet, n'est pas, comme le sol qui lui sert de support, un bien, *patrimonium* : il est une société d'hommes dont personne, si ce n'est elle-même, n'a le droit de disposer. L'enter, lui, qui, comme tronc indépendant, avait ses propres racines, sur un autre État, comme une greffe, c'est suspendre son existence en tant que personne morale et en faire une chose. — Les armées permanentes doivent toutes disparaître parce que l'existence des armées est toujours grosse de guerres futures : elles incitent, en effet, les États à se ruiner en armements, à considérer que les frais des préparatifs de guerre sont, en définitive, plus onéreux que la guerre elle-même et à prendre ainsi l'initiative de guerres d'agressions. — Aucun État ne doit intervenir par la violence dans la constitution et le gouvernement d'un autre État. — Aucun État ne doit se permettre, pendant la guerre, des procédés rendant impossible la confiance mutuelle dans une paix future. — L'état de paix entre les hommes n'étant pas l'état naturel (qui est l'état de guerre), il faut que cette paix soit établie artificiellement. Pour cela, il faut que la constitution de chaque État soit républicaine. En effet, *une République seule peut travailler efficacement à la paix perpétuelle.* Dans une République, le consentement de tous les citoyens est nécessaire pour décider s'il doit y avoir une guerre ou non. Or, comme c'est l'ensemble des citoyens

Digitized by Google

qui supportent les effroyables maux de la guerre, il est naturel qu'ils réfléchissent sérieusement avant de prendre la responsabilité d'un conflit armé. Au contraire, là où le sujet n'est pas citoyen, où le chef d'État n'est pas le compagnon des autres citoyens, mais le propriétaire de l'État, celui-ci décidera la guerre comme une sorte de partie de plaisir pour les causes les plus futiles. Le droit du peuple ne peut donc être fondé que sur une fédération des États libres. De même que les hommes sont parvenus à sortir de l'état de nature et à contracter cette union qui s'appelle l'État, le jour arrivera où, au lieu d'obliger les citoyens à s'entretuer pour des questions d'amour-propre ou pour satisfaire le caprice de souverains irresponsables, les États créeront une *Union de Paix* (*fœdus pacificum*) destinée, non pas comme le *Traité de paix* (*pactum pacis*) à mettre fin à *une* guerre, mais bien à toutes les guerres. Cette Union est possible. Lorsqu'en effet un peuple puissant et éclairé devient République, c'est-à-dire revêt cette forme qui, d'après sa nature même, tend à la paix perpétuelle, « il constitue pour les autres États un centre d'Union fédérative, il les incite à s'associer à lui, à garantir ainsi l'état de liberté des États conformément à l'idée du droit des peuples et à propager cet idéal par plusieurs unions analogues. Pour que les États sortent de l'état naturel, gros de guerres possibles, il faut donc que, comme les individus concluant le contrat social, ils renoncent à leur liberté déréglée et forment un *État des peuples* (*civitas gentium*) embrassant à la fin tous les peuples de la terre. L'antinomie prétendue entre la morale et la politique est mensongère et monstrueuse. Il faut unir la politique et la morale, il faut que les principes de la politique puissent subsister avec la morale et, qu'en dernière analyse, celle-ci l'emporte, et que se réalise le règne de la Raison pratique et de la Justice dont la Paix perpétuelle sera la dernière et suprême conséquence (1). »

(1) *Zum ewigen Frieden, loc. cit.*, t. VI, p. 407 à 461.

Digitized by Google

IV

Voilà la philosophie politique de Kant, depuis ses premiers essais anthropologiques jusqu'au *Traité de la Paix perpétuelle.* Qu'il y ait eu en Allemagne des hommes qui aient invoqué, à propos d'une guerre quelconque, l'autorité de Kant, et qu'il y ait eu chez nous des publicistes, et même des philosophes, pour affirmer que Kant a soutenu la cause de la guerre, voilà qui dépasse vraiment l'imagination. On a argué du texte, que nous avons cité plus haut, de l'*Origine probable de l'espèce humaine* et où Kant se demande « ce que deviendraient la civilisation et l'union des classes de la République, en vue du mutuel accroissement du bien-être, la population et le degré de liberté qui, bien qu'étroitement limité par les lois, est encore laissé aux hommes, si la guerre toujours redoutée n'arrachait pas à la volonté des chefs des États ce *respect pour l'humanité* (1) ». A ce texte, qui semble plaider la cause de la guerre, on peut en ajouter plusieurs autres, empruntés à la *Critique du Jugement.* Kant y concède que la guerre, « pourvu qu'elle soit menée avec ordre et qu'elle ne lèse pas les droits civils, a quelque chose de sublime et que l'âme d'un peuple, qui fait la guerre de cette façon, est d'autant plus sublime qu'il est exposé à plus de périls et qu'il a su les affronter avec plus de courage : une longue paix, au contraire, fait prédominer d'habitude l'esprit mercantile et, avec lui, le vil égoïsme, la lâcheté et la mollesse (2) ». Et il reconnaît qu'en l'absence d'un concert entre tous les États et en présence des obstacles qu'opposent à la possibilité même de ce système organique, l'ambition, la cupidité et l'esprit

(1) *Muthmasslicher Anfang des Menschengeschlechtes*, Hartenstein, 1867, t. IV, p. 327.

(2) *Kritik der Urtheilskraft, loc. cit.*, t. V, p. 270 et 271.

Digitized by Google

de domination de ceux qui détiennent le pouvoir, la guerre est inévitable. La guerre lui apparaît « comme un essai involontaire et mystérieux, mais cependant voulu peut-être par la Providence, bien que dû à des passions incoercibles, que tentent les hommes, sinon de réaliser, au moins de préparer la légalité et la liberté des États et, par là, l'unité d'un système de ces États fondé sur la morale. De cette façon, la guerre, malgré les terribles fléaux dont elle accable l'espèce humaine et les fléaux plus terribles encore dont sa préparation menace les sociétés en temps de paix, serait un ressort de plus pour développer jusqu'au plus haut degré les talents utiles à la civilisation, puisque l'espoir d'un état de paix et de bonheur des peuples s'éloigne tous les jours davantage (1) ». Mais ces textes ne prouvent en aucune façon ce qu'on a tenté d'en tirer. Sans doute, le large esprit de Kant a su reconnaître ce que l'instinct guerrier peut avoir de noble, ce qu'une bataille peut offrir d'esthétiquement captivant comme spectacle. Bien plus, il savait rendre justice à ce que la guerre peut entraîner de conséquences bienfaisantes. Mais il ne l'en considérait pas moins comme le plus épouvantable des fléaux. Un économiste peut estimer que, dans tel pays surpeuplé, une épidémie peut avoir eu des effets heureux : serait-on en droit d'en faire un partisan de la peste ?

Nous avons montré plus haut que, pour Kant, l'état de guerre est, pour l'homme, l'état de nature. La conception fondamentale de Kant sur la nature humaine est une conception pessimiste, comme l'est la conception du christianisme. L'esprit guerrier est l'une des formes essentielles de ce *mal radical* (*Radicalböse*) qui constitue le fond de la nature humaine. Mais l'histoire de l'humanité consiste dans la lutte du principe du bien avec le principe du mal, et le progrès de l'espèce humaine dans le triomphe du bien sur le mal, de l'état de paix sur l'état de guerre. Kant

(1) *Kritik der Urtheilskraft, loc. cit.*, t. V, p. 446.

Digitized by Google

affirme que la guerre est une nécessité *actuelle* de l'humanité, est une étape provisoire et inférieure qu'elle est obligée de parcourir, dont se sert la Providence comme d'un moyen pour parvenir à ses fins véritables qui sont la justice, la liberté et la paix. Quoi qu'aient dit les intellectuels allemands et quelques philosophes français, depuis qu'il a commencé à philosopher jusqu'à ce qu'il ait cessé de penser, Kant est et reste l'ennemi irréconciliable de la guerre, est et reste l'apôtre fervent de la paix. Sa lumineuse raison et son âme équanime répugnaient à toute violence, à toute brutalité, à toute fatuité personnelle et nationale. Dans le tableau comparé des caractères des peuples qui clôt son *Anthropologie*, il rend justice avec une admirable impartialité aux différentes nations qu'il fait défiler devant nous : le Français est poli, courtois, aimable, vif et tout animé par un *esprit de liberté* contagieux qui entraîne la raison et qui, dans les rapports du peuple avec l'État, crée un enthousiasme profondément émouvant. L'Anglais est raide, tenace, l'Espagnol, grave, l'Italien unit la vivacité française à la gravité espagnole et se distingue par son goût artistique, et l'Allemand, enfin, honnête et familial, est celui qui, *parmi tous les peuples civilisés, se soumet le plus facilement et le plus durablement au gouvernement qui le régit, et répugne le plus à toute recherche du nouveau et à toute résistance contre l'ordre établi*, a plus de bonne volonté et d'application que de génie et vaut surtout par la *modestie* (1). La modestie pour lui et pour son peuple, c'est bien là le trait essentiel de la vie et de la philosophie de celui qu'aucun sophisme ne parviendra à convertir en un teutomane belliqueux.

(1) *Anthropologie, loc. cit.*, t. VII, p. 637 à 642.

Digitized by Google

CHAPITRE V

LA PHILOSOPHIE POLITIQUE ET LA PHILOSOPHIE DE L'HISTOIRE DES PHILOSOPHES CLASSIQUES DE L'ALLEMAGNE (*Suite*).

FICHTE

Mais ce n'est pas Kant, — la gageure était trop forte, — c'est son grand disciple, c'est Fichte qui, conjointement avec Hegel, est proclamé le père même du pangermanisme. Parcourons donc rapidement sa philosophie pratique et sa philosophie de l'Histoire.

I

Dès qu'il a commencé à penser, il se révèle démocrate ardent, jacobin, l'irréconciliable adversaire de tout préjugé religieux, politique et national. Il est peuple jusqu'au tréfonds de lui-même : fils d'un pauvre tisserand, il a commencé la vie en mettant la main au métier paternel et en gardant les oies, et quelque riche et forte qu'ait été sa culture, à quelque sommet de la science, de l'éloquence et de la gloire que son génie l'ait élevé, peuple il est resté. Aussi accueille-t-il la Révolution française, non plus avec la sympathie mitigée d'un Klopstok, d'un Herder et d'un

Digitized by Google

Schiller, mais avec l'enthousiasme débordant d'un homme dont ce grand acte de libération universelle a libéré la classe. Dans ses *Contributions à la rectification des jugements du Public sur la Révolution française* (1793), il clame sa foi en la Révolution et il lance contre les princes et la noblesse les premiers traits de cette éloquence passionnée qui fait de lui le plus grand orateur que l'Allemagne ait produit. Il y montre que la Révolution française est le fruit nécessaire de la liberté de la pensée, que la personne morale a le droit de s'élever contre l'État parce qu'elle lui est antérieure et supérieure, et que l'homme, sorti des mains de la nature, est autonome. Les monarchies, au lieu d'avoir travaillé au perfectionnement de leurs sujets, ont été des foyers de dépravation morale. Inaliénable est le droit des citoyens de modifier la constitution. Tout homme et, par conséquent, aussi tout groupe d'hommes, peut sortir d'une association politique pour en créer une nouvelle, et c'est là précisément ce qu'on appelle une Révolution. La fin dernière des hommes est la culture de tous pour la liberté. Or, comment les monarques, tuteurs des peuples, ont-ils entendu la culture de ceux qui ont été confiés ? Avant tout, ils les ont cultivés par la guerre. « La guerre, dit-on, cultive ». Il est vrai qu'elle élève nos âmes à des sentiments et des actions héroïques, au mépris du danger et de la mort, au dédain de biens qui sont continûment exposés à la déprédation, à une sympathie plus intense pour tout ce qui porte un visage humain, parce que les dangers ou les souffrances supportés en commun rapprochent les autres plus étroitement de nous. Mais ne croyez pas que ce soit là un panégyrique de votre sanguinaire folie belliqueuse, que ce soit là une humble prière que vous adresserait l'humanité douloureuse de ne pas cesser de la décimer par des guerres sanglantes. *La guerre n'élève à l'héroïsme que des âmes qui, d'elles-mêmes, en étaient déjà douées. Elle incite les natures peu nobles au pillage et à l'écrasement de la faiblesse sans défense. Elle crée des héros et de lâches voleurs,*

Digitized by Google

mais qui des deux en plus grand nombre (1) ? En fondant et en gouvernant leurs États, l'établissement de la culture a été la dernière préoccupation des monarchies : leur seule fin a été l'omnipotence de leur volonté à l'intérieur et l'élargissement de leurs frontières à l'extérieur, c'est-à-dire la tyrannie la plus étendue et la plus illimitée, la monarchie universelle. Or, ni cette première ni cette seconde fin n'est favorable à la culture qui ne serait nullement améliorée par le fait que « nos propriétaires auraient beaucoup de troupeaux ». Les monarques prétendent qu'ils sont les gardiens du nécessaire équilibre des forces européennes. Mais cette fin, si elle est la leur, est-elle pour cela celle de leurs peuples ? « Croyez-vous vraiment, demande-t-il aux princes allemands, *que l'artiste et le paysan lorrain ou alsacien se soucie beaucoup de voir mentionner sa ville ou son village dans les manuels de géographie, sous la rubrique de l'Empire allemand et que, pour réaliser cela, il jette au loin son ciseau ou sa charrue* (2) ». Le danger de guerre, c'est-à-dire ce qui lèse et blesse irréparablement la culture, fin dernière de l'évolution humaine, vient uniquement de la *constitution monarchique*. En effet, « *toute monarchie absolue vise nécessairement à la monarchie universelle*. Cette source bouchée, tous nos maux seront extirpés à la racine. Lorsque personne ne voudra plus nous attaquer, nous n'aurons plus besoin d'être armés, alors les guerres terribles et les préparations à la guerre, plus terribles encore, ne seront plus nécessaires (3) ». Dès maintenant, il y a dans notre État comme deux états étrangers que nos monarques si jaloux de leur fief, supportent cependant dans leur sein. Ce sont, d'une part, les juifs qui refusent de s'assimiler aux nations au milieu desquelles ils vivent et, d'autre part, l'armée.

(1) *Beiträge zur Berichtigung der Urtheile des Publicums über die französische Revolution*, *Œuvres*, t. VI, p. 90 et 91.

(2) *Ibid.*, p. 95.

(3) *Ibid.*, p. 95.

Digitized by Google

Cette armée « met son honneur dans son humiliation et trouve, dans l'impunité dont elle jouit pour ses déportements contre les bourgeois et les paysans, un dédommagement pour les fardeaux de son état. *Le plus brutal demi-barbare croit revêtir avec son uniforme une supériorité certaine sur le paysan timide et tout effarouché, qui est trop heureux de supporter ses taquineries, ses insultes et ses injures à la condition qu'il ne soit pas, par-dessus le marché, traîné devant les dignes chefs de ces soudards et roué de coups.* L'adolescent, qui a plus d'aïeux mais pas plus de culture, considère son épée comme un titre suffisant pour regarder de haut et avec mépris le négociant, le digne savant, l'homme d'État émérite, pour les taquiner et les molester, ou pour guérir les jeunes gens, adonnés aux sciences, des mauvaises habitudes qu'ils peuvent avoir contractées, par des coups de pied (1). »

Toute cette première œuvre politique de Fichte respire la haine la plus fervente de la monarchie, le sentiment le plus passionné pour les droits du peuple et l'amour le plus ardent pour cette France révolutionnaire qui a su briser les chaînes qui pèsent encore si lourdement sur l'épaule allemande. « En somme, écrit-il à Reinhold, en 1799, *il est pour moi plus certain que la chose la plus certaine de ce monde que, si les Français ne remportent pas le triomphe le plus complet, et ne provoquent pas en Allemagne, ou tout au moins dans une partie considérable de l'Allemagne, une modification des choses, en quelques années, nul homme, connu pour avoir conçu dans sa vie une pensée libre, ne trouvera plus de refuge en Allemagne* (2). » Si, à la suite des conquêtes napoléoniennes, du dépècement de l'Allemagne, du démembrement de la Prusse et de son assujettissement, les sentiments de Fichte à l'égard de la France ont changé, il n'a jamais

(1) *Loc. cit.*, p. 151.

(2) Fichte à Reinhold, 22 mai 1799, in *Fichtes Leben*, t. II, Zweite Abth, III, p. 2.

Digitized by Google

englobé, nous l'allons montrer, dans la haine contre l'oppresseur de son peuple, la France révolutionnaire et, jusqu'aux dernières lignes qu'il a écrites et aux dernières paroles qu'il a prononcées, il est resté fidèle, inébranlablement, à l'idéal démocratique de sa jeunesse.

II

Dans sa seconde et sa troisième œuvre politique, *Les Fondements du Droit naturel d'après les Principes de la Doctrine de la Science* et *l'Etat de Commerce fermé*, Fichte commence par se montrer fidèle disciple de la philosophie politique de Kant. La « racine la plus intime » du Moi est le Moi pratique ou la volonté libre ; à cette volonté libre, s'oppose la libre volonté des autres ; il faut donc une libre action réciproque entre la volonté de l'individu et celle de tous les autres individus, et c'est pour régulariser cette action que les hommes ont conclu le contrat social d'où est sorti l'État. Dans cet État, le pouvoir législatif appartient à l'ensemble des citoyens (*Gemeine*). Quant à l'exécutif, il peut être dû, soit à l'election : « État démocratique », soit à la cooptation : « État aristocratique », soit à l'élection et à la cooptation à la fois : « l'Aristo-démocratie ». Toutes ces formes de gouvernement sont également légitimes, à la condition de l'établissement d'un *Ephorat*. En effet, le gouvernement peut commettre des fautes et l'ensemble des citoyens se réunit alors pour le juger. Mais le difficile est de discerner les cas où le gouvernement a commis des fautes et a besoin d'être jugé. C'est là la tâche d'un pouvoir indépendant de tous les autres pouvoirs et qui est précisément l'*Ephorat*.

A côté du contrat social politique, Fichte, dépassant ici infiniment la prudence bourgeoise de Kant qui avait admis comme légitime, à côté de l'égalité politique, l'iné-

Digitized by Google

galité économique, a statué un contrat social économique : *Eigenthumsvertrag*. Il a proclamé, comme droit premier de tous les hommes, le droit à la vie et le droit au travail. Il a admis, à côté de la propriété privée, — les produits du sol, le bétail, les maisons, les meubles, etc., — comme propriété de l'État, ce que la nature produit seule et ce que la collectivité produit mieux que ne sauraient le faire les individus — mines, etc. — Pour l'élaboration de ces produits naturels, il a réclamé des techniciens, maîtres de leur art, et, par conséquent, des corporations : l'État a le droit de veiller à ce que les produits fabriqués soient bons et d'en limiter le nombre. Donc, d'une part, les citoyens doivent renoncer à la liberté industrielle, et, de l'autre, étant donné que la production de produits naturels a besoin de produits fabriqués, et les fabricants, de produits naturels, il faut qu'un échange harmonieux s'établisse entre ces produits naturels et ces produits fabriqués et que, par conséquent, le nombre des fabricants soit déterminé par celui des producteurs. Pour opérer l'échange entre les produits naturels et les produits fabriqués, s'est formée une classe spéciale, celle des commerçants. Pour empêcher les producteurs de monter à leur gré le prix des produits naturels indispensables à tous, l'État accumule, au moyen de prestations en nature des agriculteurs et des artisans, dans des magasins généraux, les fruits de la terre, les instruments de travail et les vêtements, si bien que les prix sont nivelés. Enfin, pour obliger les producteurs à vendre, il faut que l'État crée l'argent qui représente l'ensemble de tout ce qui peut être vendu et grâce auquel le producteur des produits indispensables de la terre, même quand il n'a pas besoin de produits fabriqués, cède ses biens au fabricant, en échange d'une valeur qui lui permettra d'acquérir ce dont il aura besoin, quand il en aura besoin. Et pour que l'État puisse garantir la propriété et régler la circulation des produits, pour que l'équilibre entre les producteurs, les fabricants et les négociants, reste stable, et ne puisse pas être troublé par l'in-

Digitized by Google

troduction de produits naturels ou fabriqués, tirés du dehors, il faut que l'État ferme tous les accès par où ces produits pourraient pénétrer chez lui, qu'il soit un État de commerce rigoureusement clos.

A côté du droit naturel, du droit politique, du droit économique et du droit familial enfin, que nous pouvons nous dispenser d'esquisser, Fichte statue, comme son maître Kant et d'après ses principes, *un droit des peuples et un droit des citoyens du monde* (*Völker-und Weltbürgerrecht*). Les hommes, en tant qu'êtres sensibles et raisonnables vivant en commun, ont des droits et des devoirs réciproques que garantit l'État. Pour que ces droits s'étendent aussi loin que l'existence des êtres humains, il faudrait que tous les hommes fussent citoyens d'un même État. Or, séparés par les mers, les fleuves et les montagnes, les hommes se sont segmentés en nations et en États différents. Mais ces États ne restent pas séparés, leurs sujets se rencontrent et commercent ensemble. Il faut donc que les droits des sujets des différents États soient garantis. Pour cela, les juges respectifs des États se réuniront, créeront une législation commune et s'obligeront à punir les injustices commises par un citoyen d'un État envers le citoyen d'un autre État. Les États font donc des contrats, concluent des traités et sont représentés les uns chez les autres par des ambassadeurs. Au cas où l'un des États contractants viole quelque clause essentielle du contrat, la guerre est le seul moyen de le punir de cette violation. Mais toute guerre est aléatoire et il pourrait arriver que l'État, ayant violé un traité, eût une armée plus puissante que celui aux dépens duquel la violation a été faite et écrasât celui-ci. Pour éviter cette injustice, il faut que plusieurs États s'unissent pour se garantir réciproquement l'observation des traités et pour assaillir l'État injuste de toutes leurs forces réunies. Mais, de cette union, naît un danger nouveau, à savoir que les verdicts de ces États unis ne soient pas toujours justes. Pour y parer, il convient d'organiser

Digitized by Google

une *Union des peuples* (*Völkerbund*) — et non un *État des peuples* (*Völkerstaat*) — qui s'engage « à exterminer, par les forces réunies de tous les contractants, l'État, qu'il appartienne à l'union ou non, qui se refuse à reconnaître l'indépendance d'un des Etats unis ou qui viole un traité conclu entre lui et l'un de ces États (1) ». Pour que, maintenant, les jugements rendus par l'union des peuples puissent être exécutés, il faut que cette union dispose d'une force matérielle, d'une armés. Et, à mesure que cette union se propagera et embrassera peu à peu toute la terre, s'établira la *Paix perpétuelle* qui est le seul rapport légal entre les États. « En effet, la guerre, lorsqu'elle est conduite par des États qui sont juges dans leur propre cause, peut faire triompher l'injustice aussi facilement que le droit, ou même quand elle est sous la direction d'une union des peuples justes, elle n'est que le moyen de la fin suprême, à savoir : la conservation de la paix et nullement cette fin suprême elle-même (2). » Le Droit commun de tous les hommes, à quelque État qu'ils appartiennent, est le droit humain originaire, antérieur à tous les contrats et les rendant seuls possibles, à savoir le droit qu'a chaque homme de compter sur ce que les autres hommes puissent entrer avec lui, par un contrat, dans un rapport juridique. Le droit qui appartient à tout homme, en tant qu'homme, c'est d'acquérir des droits. C'est là ce qui autorise tout sujet d'un État à pénétrer sur le territoire d'un État étranger. Et c'est dans ce droit de cheminer librement sur toute la terre et de s'offrir à contracter avec les autres hommes des conventions juridiques, que réside le droit du *citoyen du monde* (*Weltbürger*) (3).

(1) *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre*, *Œuvres*, t. III, p. 379.

(2) *Ibid.*, p. 382.

(3) *Ibid.*, p. 384.

Digitized by Google

III

Telle était la philosophie politique de Fichte, jaillie tout entière de la pensée kantienne et des principes de la Révolution française, mais dépassant cette pensée et ces principes par les conséquences économiques que Fichte a été le premier à en tirer. Mais voici qu'autour de lui l'horizon politique s'assombrit. Encore en 1799, — nous l'avons vu par sa lettre à Reinhold, — il avait été plus préoccupé de la destinée de la pensée libre que de celle de sa nation. Quelles que fussent les victoires de la France et les défaites de l'Allemagne et de la Prusse, c'était la liberté et l'égalité que les drapeaux victorieux des armées de la République allaient apporter dans leurs plis au monde et avaient déjà, en partie, apportées à l'Allemagne dont le *Recez principal de la Députation d'Empire* (*Reichsdeputationshauptschluss*), du 25 février 1803, avait profondément modifié la constitution en supprimant les territoires souverains de l'Église, des villes et des Chevaliers d'Empire.

Mais voici que la République est confisquée par l'homme de génie dans lequel elle avait semblé s'incarner, que celui que Gœthe avait appelé le *compendium* du monde et que Hegel appellera « l'âme du monde », se fait proclamer Empereur et roi d'Italie ; brise comme verre, après Ulm et Austerlitz, le dérisoire Saint-Empire romain germanique ; attire dans son orbite la Prusse, en abandonnant à la convoitise toujours éveillée des Hohenzollern un lambeau magnifique de l'Allemagne déchiquetée : le Hanovre ; s'institue le protecteur de la Confédération du Rhin, grâce à laquelle l'Allemagne occidentale presque tout entière devient française ; offre, à Frédéric-Guillaume III inquiet, de former, sous l'hégémonie prussienne, en face de l'Allemagne autrichienne et de l'Allemagne rhénane française, une Confédération de l'Allemagne du Nord, ce à quoi

Digitized by Google

Frédéric-Guillaume III se prête, mais ce à quoi se refusent les Princes secrètement déconseillés par Napoléon ; se jette, lorsque les Prussiens, exaspérés par la lâcheté de leur Roi et de ses ministres et par l'inique condamnation du libraire Palm, obligent Frédéric-Guillaume à déclarer la guerre à la France, avec une rapidité foudroyante sur la Bavière, passe le Mein, extermine l'armée prussienne à Iéna, voit les plus formidables forteresses prussiennes se rendre à lui sans combattre, s'empare de Berlin, défait l'armée russe à Eylau et à Friedland, et impose enfin, en juillet 1807, à la Prusse, le traité de Tilsit qui enlève à cette dernière toutes ses provinces à l'ouest de l'Elbe, presque toutes ses provinces polonaises, et le Hanovre, c'est-à-dire 25.000 milles carrés et 5 millions d'habitants. Comme le dit Henri Heine : « Napoléon souffla sur la Prusse, et la Prusse cessa d'exister ».

Est-il étonnant qu'en face de ces catastrophes sans précédent atteignant sa patrie, Fichte ait senti s'écrouler tous les fondements de sa conception de vie ? Jusqu'ici, il n'avait vu, avec les doctrines du Droit de la nature qui avaient triomphé par la Révolution, dans l'État qu'un mal nécessaire, dont la fin dernière était de donner à chacun le droit de ne reconnaître d'autre loi que celle qu'un chacun se donnait à lui-même. Jusqu'ici, il avait fait du cosmopolitisme humanitaire l'idéal dernier de sa philosophie politique. Et voilà ce qu'avaient produit ce droit naturel et ce cosmopolitisme ! Devant ce sanglant démenti donné à ses rêves, Fichte rectifie son système, mais — nous allons le montrer — sans en abandonner les principes directeurs, sans jamais renoncer à sa foi invincible dans la vertu de la liberté et de l'égalité des peuples, et même dans la vertu du cosmopolitisme, entendu dans le sens du développement équitable et de la lutte pacifique de toutes les nations. Ce système rectifié, il ne se contente pas de l'élaborer pacifiquement dans son solitaire cabinet de travail. Lui, qui avait proclamé qu'il n'y a pas d'Être, mais seulement de

Digitized by Google

l'action, et que la « volonté morale est la seule réalité », lui, la volonté faite homme, il entre dans l'action. Il devient l'âme de la résistance, l'animateur des énergies assoupies de ses compatriotes, le verbe enflammé de sa patrie humiliée et asservie. Ce ne sont plus des livres qu'il écrit, ce sont des discours qu'il adresse à son peuple, discours qui, à mesure que la situation de la Prusse est plus désespérée, deviennent de plus en plus passionnés jusqu'à ce que vraiment s'accomplisse son vœu et qu'il semble *parler des glaives et des éclairs* (1). Et « ces glaives et ces éclairs » ne jaillissent pas seulement, ne jaillissent pas surtout de cette raison de Fichte qui s'était manifestée avec tant de puissance et de subtilité dans la *Wissenschaftslehre*. Ils jaillissent du tréfonds de sa sensibilité et y font surgir ces germes de mysticisme qui, nous l'avons montré, avaient contribué à constituer la *Doctrine de la Science* elle-même, et qui, maintenant, sous les larmes brûlantes de sa douleur patriotique, se mettent à lever, à s'épanouir, à pulluler et à étouffer les fleurs artificielles de la raison adulte. Mysticisme politique, mysticisme historique, mysticisme religieux — tel qu'il l'enseignera dans l'*Anweisung zum seligen Leben* — ce sera là désormais le caractère de la philosophie de Fichte.

IV

Ce mysticisme nouveau ne se révèle encore qu'imparfaitement et que timidement dans ses Conférences de 1804-1805 sur les *Traits essentiels de l'ère présente*. Il y pose, dans la vie de l'humanité, cinq grandes époques : l'époque de l'empire illimité de la raison par l'instinct : *l'état d'innocence du genre humain* ; l'époque où l'instinct de la raison

(1) *Reden an die deutschen Krieger zu Anfange des Feldzuges*, 1806, *Œuvres*, t. VII, p. 510.

Digitized by Google

est transformé en une autorité extérieure contraignante : *l'état du péché commençant* ; l'époque où l'homme se libère de cette autorité et, par conséquent, aussi de l'instinct de la raison et de la raison sous toutes ses formes : *l'état de péché total* ; l'époque de la science de la raison : *l'état de la justification commençante*, et, enfin, l'époque de l'art de la raison : *l'état de la justification et de la sanctification totales.* L'époque présente constitue le troisième stade de l'évolution : l'état de péché total. L'homme s'y est libéré de toute autorité : c'est le règne du concept, de l'entendement, du sens commun, dont la seule préoccupation est la conversation de soi et le bien-être d'un chacun ou, au plus, de ceux qui nous entourent. C'est le règne de l'individualisme effréné : tous veulent penser par eux-mêmes et ils oscillent lamentablement entre le grossier empirisme de l'expérience et la folie des rêveries visionnaires.

Or, le progrès dans l'évolution de l'humanité consiste à faire triompher dans la vie tout entière, non pas le concept qui mène à l'égoïsme individualiste, mais la raison, uniquement soucieuse de l'universel et du collectif : « la raison vise la vie une qui est la vie de l'espèce... la vie raisonnable consiste en ce que la personne s'oublie dans l'espèce, qu'elle risque sa vie pour la vie de tous et la leur sacrifie (1) ». Tout ce qui a été fait ici-bas de grand et de bon a été réalisé par des « hommes nobles et énergiques ayant sacrifié toutes les jouissances de la vie aux idées (2) ». Un État constitué par la raison sera donc celui qui concentrera toutes les forces individuelles dans la vie du genre et les y fondra. Dans cet État raisonnable sera réalisée la fin de l'espèce humaine qui est l'établissement d'une culture complète et parfaite, fin qui ne peut être atteinte que par le faisceau étroitement uni des forces de tous les citoyens civilement libres et égaux. La marche vers cette fin s'appelle la civilisation, grâce à

(1) *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*, *Œuvres*, t. VII, p. 35.
(2) *Ibid.*, p. 41.

Digitized by Google

laquelle l'homme sort de la forêt sauvage et des marais, se fait agriculteur et pasteur, se spécialise dans une tâche déterminée, se soumet à des lois, forme des nations, et, lorsqu'il est obligé à la guerre, ne songe plus à exterminer son ennemi, mais vise à la paix « si bien qu'entre les États indépendants s'est formée une sorte de droit international et, des monceaux de peuples séparés, une sorte de république des peuples, dont la tâche dernière sera d'établir la paix véritable, c'est-à-dire la Paix perpétuelle (1) ».

L'histoire universelle n'est pas autre chose que l'ensemble des étapes de cette marche vers la civilisation. Dans une de ces larges fresques dont Herder avait donné le modèle, Fichte reconstitue l'évolution du genre humain depuis ses lointaines origines jusqu'au temps présent et c'est ici que va apparaître le mysticisme historique de Fichte. Il suppose qu'au début de l'humanité il a existé comme deux espèces profondément différentes : d'une part, un peuple en qui la Raison a élu domicile, tout proche encore de la divinité dont émane l'homme et qui incarne toutes les facultés vraiment humaines, c'est-à-dire divines, de l'espèce : le *Normalvolk*, et, de l'autre, les peuplades sauvages et grossières, filles de la terre rude et de la nature élémentaire, guidées par les seuls instincts de la conservation de soi et de la propagation de soi. L'histoire est la lutte entre ces deux espèces, entre la culture primitive, antérieure à la barbarie, et la barbarie, est l'éducation progressive des peuples sauvages par le *Normalvolk* (2). Tout d'abord, le *Normalvolk*, grâce à la connaissance des métaux, se soumet les peuplades qui les ignorent. Puis, en Asie, il subjugue les nations autochtones et forme les grands Empires despotiques des Assyriens, des Mèdes et des Perses. De là, il envoie dans l'Europe encore barbare, en Grèce, à Rome, quelques chefs comme Cecrops, Cadmus, Pelops, qui y

(1) *Loc. cit.*, p. 44 et 163.
(2) *Ibid.*, p. 172.

Digitized by Google

forment de petits États, des colonies, dont ils se proclament les rois, jusqu'à ce qu'il se fonde des républiques dans lesquelles le peuple, descendant des autochtones, lutte contre les aristocrates, descendant du *Normalvolk*, et l'emporte sur eux, jusqu'à ce que Rome réussisse à réunir à nouveau en un seul État toutes les nations que le *Normalvolk* avait peu à peu cultivées, et établisse dans tout l'univers connu la liberté civile, la participation au droit de tous les hommes libres, une législation juste, des finances réglées, des lois humaines, et le respect des usages et des religions de toutes les nations. Ensuite, la religion vraie du *Normalvolk* — le christianisme — sortit des lieux inconnus où elle était née, se répandit à travers tout l'empire de la culture, devint religion d'État, et créa un monde nouveau : les temps modernes, l'État chrétien dont la mission fut de réaliser l'égalité et la liberté personnelles. Ce sont les peuples germaniques qui, ayant seuls formé des établissements stables, sont les principaux représentants de la culture nouvelle. Le principe sur lequel sont fondés les États qu'ils constituent est la fidélité (*Treue*), le lien personnel entre le chef et ses compagnons devenu lien politique : la féodalité. Mais, peu à peu, les compagnons du Roi, les vassaux, cherchent à se libérer de l'écrasante tutelle royale ; les Rois, de leur côté, tentent de conserver leur pouvoir, et l'Église, voulant soutenir l'équilibre entre les belligérants, éternise la lutte. Celle-ci se termine tantôt, comme en France, par la défaite des vassaux, tantôt, comme en Allemagne, par celle de la puissance de l'État. En Allemagne, les vassaux triomphants forment à leur tour des États indépendants, et l'Église, elle aussi, d'unie qu'elle a été, se divise : la Réforme surgit et l'antique République succombe comme s'était écroulé l'Empire romain. Les États particuliers grandissent et les plus puissants d'entre eux aspirent à la Monarchie universelle. La tendance vers cette monarchie devient le principe moteur de l'Histoire moderne. Pour empêcher un État puissant de s'emparer de l'hégémonie, les États

Digitized by Google

moins puissants se groupent, essayent d'attirer à eux le plus grand nombre de citoyens possible par les progrès matériels et intellectuels qu'ils réalisent, par la participation aux droits accordée à tous, par l'établissement de la plus haute culture dont l'époque soit susceptible : l'État le plus hautement cultivé deviendra la patrie commune de tous les Européens. Ainsi, encore en 1804-1805, Fichte n'a pas renoncé à son idéal de cosmopolitisme humanitaire. « Quel est, se demande-t-il, la patrie de l'Europeen chrétien vraiment cultivé ? C'est, en général, l'Europe ; en particulier, dans chaque période de l'histoire, celui d'entre les États européens qui est au sommet de la culture. Cet État, en commettant de graves erreurs, périra avec le temps et cessera, par conséquent, d'être au sommet de la culture. Mais c'est parce qu'il périt et qu'il faut qu'il périsse que surgissent d'autres États et, parmi ces États, un État en particulier qui occupera à son tour ce sommet qu'avait occupé le premier. *Que les hommes pour lesquels la patrie consiste dans la glèbe, le fleuve, la montagne, continuent à rester fidèles à l'Etat écroulé ; ils conservent ce qu'ils veulent et ce qui les rend heureux. Quant à l'esprit, frère du soleil, il sera irrésistiblement attiré par l'Etat nouveau où règnent la lumière et le droit, et s'y tournera.* Et, dans cet esprit cosmopolite (*Weltbürgersinne*) nous pouvons nous tranquilliser complètement sur les actions et les destinées des États pour nous-mêmes et pour nos descendants, jusqu'à la consommation des siècles (1). »

V

Mais, à partir de 1806, dans la série d'opuscules politiques que publie Fichte jusqu'aux *Discours à la Nation*

(1) *Loc. cit.*, p. 212.

Digitized by Google

allemande (1808) qui constituent l'apogée de son éloquence politique, le ton change et la doctrine se modifie. Avant tout, il recherche les causes qui ont valu à l'Allemagne et à la Prusse les effroyables catastrophes qui ont fondu sur elles. Avec l'impitoyable cruauté du chirurgien qui, pour guérir radicalement une plaie purulente, enfonce son scalpel jusqu'au cœur même du membre gangrené, il révèle toutes les tares et toutes les turpitudes de son temps et de sa nation. Le destin qui l'accable, c'est l'Allemagne elle-même qui l'a conjuré, c'est « la mollesse, la lâcheté, l'incapacité de faire des sacrifices, d'oser, de risquer biens et vies pour l'honneur, le fait de préférer pâtir et se laisser enfoncer lentement dans un avilissement de plus en plus profond, voilà quels sont les caractères de ce temps et sa politique (1) ». Ce n'est que dans la jeunesse allemande que l'on trouve encore quelque feu, quelque activité, quelque génie. Une fois adultes, les adolescents ne vivent plus que sur leur passé. Dans l'armée, ce sont seulement les officiers subalternes qui ont du courage, de la vigilance et de l'adresse : les chefs, ignorant profondément la situation et les mouvements de l'ennemi, se sont stupidement laissés envelopper, ont négligé d'occuper les passages où l'ennemi pouvait les surprendre et ont fini par d'ignominieuses capitulations. Parmi les civils, les enfants des classes supérieures vivent au milieu de la corruption la plus éhontée, voient croupir très loin au-dessous d'eux le peuple soumis et servile, et s'abandonnent, sans contrainte, à leur égoïsme. Les classes inférieures, aveugles et humiliées, n'ont d'espoir que dans la justice de l'au-delà. Les princes se consolent de la perte de leurs plus belles et plus fidèles provinces par la pensée que « durant toute leur vie ils auraient suffisamment à manger et à boire ». Et cette infamie des princes est toute naturelle, puisque leurs édu-

(1) *Reden an die Deutschen Krieger zu Anfange des Feldzuges*, 1806, t. VII, p. 511.

Digitized by Google

cateurs « auraient craint de mettre en péril leur précieuse vie et de diminuer l'amabilité qui les rendait si chers aux dames » si, en dehors d'un peu de français, d'équitation, de musique, de dessin et d'instruction militaire, on leur avait enseigné quelque chose de sérieux et de solide, on leur avait appris « que la moindre chose que l'on pût exiger d'eux, c'est qu'ils ne devinssent pas la flétrissure et la gangrène de leur nation ». Les ministres de ces Princes sont dignes d'eux : dépourvus de toute culture scientifique et de toute pensée personnelle, les diplomates sont uniquement préoccupés d'arracher, par des procédés policiers, à leurs adversaires des secrets sans importance ; les administrateurs, de procurer à leur Maître, par n'importe quel moyen, le plus d'argent possible. De la sorte, l'Allemagne a perdu toute force, toute unité, toute dignité, toute vie. Deux grands États, l'Autriche et la Russie, s'y disputaient âprement l'hégémonie et les Princes des petits États essayaient de rivaliser de luxe et de débauche avec l'Empereur et le Roi, d'augmenter leur territoire aux dépens de leurs voisins et de ramper devant l'étranger : « ils auraient rampé devant le dey d'Alger, auraient embrassé la poussière de ses pieds et confié leurs filles à ses fils naturels ou adoptifs pour acquérir par là la charge ou le titre royal qu'ils convoitaient (1) ».

Puis, dans le fragment sur *La République allemande au commencement du XXIIe siècle sous leur V^e protecteur*, il tente comme une première esquisse des idées qu'il développera dans les *Discours à la Nation allemande*. Étant donné que nombre de princes allemands ont trahi leur pays à l'étranger, que les autres assistèrent à cette trahison et l'approuvèrent, que les peuples humiliés et sucés n'étaient plus que l'aveugle instrument des sanguinaires caprices de l'étranger, il est nécessaire, pour remédier à

(1) *Episode über unser Zeitalter, aus einem republikanischen Schriftsteller*, *Œuvres*, t. VII, p. 519 à 529.

Digitized by Google

cette détresse, de créer une Constitution nouvelle. Celle-ci devra réaliser l'égalité de tous les peuples allemands et n'admettre d'inégalité parmi les individus qu'au point de vue du talent. Elle devra être appropriée aux Allemands, c'est-à-dire à la nation qui, peu sociale et peu préoccupée du jugement des autres nations, a la particularité de se recroqueviller sur elle-même et de ne demander qu'à vivre pacifiquement selon son propre génie. « *Une nation qui, comme la nation allemande, ne vise qu'à garder pour elle-même et qu'à affirmer la forme particulière de son existence et non pas à l'imposer aux autres, n'a pas été mise sans intention au milieu des peuples qui, dès qu'ils ont acquis la plus médiocre parcelle de culture, éprouvent immédiatement le besoin de la répandre au dehors.* Mais, dans le plan éternel présidant à la marche du genre humain, *elle est destinée à servir de digue contre cette indiscrétion intempestive afin de donner, non seulement à elle-même, mais à tous les autres peuples de l'Europe, la garantie que tous peuvent courir, de la façon qui leur convient, au but commun.* » (1)

Dans le *Patriotisme et son contraire, Dialogue patriotique de l'année* 1807, Fichte institue une controverse entre un cosmopolite et un patriote. « Le cosmopolitisme est la volonté de faire en sorte que la fin de l'existence du genre humain soit réellement atteinte dans ce genre humain. Le patriotisme, la volonté que cette fin soit atteinte tout d'abord dans la nation à laquelle nous appartenons, et se répande de là sur tout le genre humain. » Or, une volonté ne peut agir que sur le milieu le plus prochain dont elle est la force vivante. Mais ce milieu est précisément la nation à laquelle on appartient et, par conséquent, « chaque cosmopolite, de par la nécessaire limitation que lui fait subir sa nationalité, devient nécessairement patriote et, par conséquent, c'est le patriote le plus énergique et le plus actif

(1) *Die Republik der Deutschen zu Aufang des zwei-und zwanzigsten Jahrhunderts, unter ihrem fünften Reichsvogt*, Œuvres, t. VII, p. 533.

Digitized by Google

qui sera, par cela même, le cosmopolite le plus actif, puisque la fin dernière de toute culture nationale est d'obtenir que cette culture se répande sur tout le genre humain ». Entre cosmopolitisme et patriotisme, il n'y a donc pas antinomie : celui-là n'est que l'expression la plus parfaite de celui-ci. Le moyen de réaliser ce cosmopolitisme patriotique ou ce patriotisme cosmopolite est de répandre le plus largement possible la science. Or, c'est en Allemagne qu'est vraiment née la science et, par conséquent, les Allemands seuls peuvent comprendre que la propagation de la science est la fin dernière de l'humanité. Si bien que ce sont seulement les Allemands qui peuvent être patriotes et travailler, tout en travaillant pour la nation, pour le genre humain tout entier (1).

VI

Nous voilà naturellement amenés aux *Discours à la Nation allemande*. Comment résumer en quelques pages ces quatorze harangues, si riches et si pleines, qui ont exercé une si profonde influence sur l'âme allemande ? Jusqu'ici, dans les fragments politiques que nous venons d'analyser brièvement, Fichte s'est contenté de dénoncer la maladie honteuse qui avait rongé l'Allemagne et dont les manifestations avaient été Auerstädt et Iéna, les capitulations des forteresses et, plus ignominieuse encore, la trahison des Rois. Dans les *Discours*, c'est le remède qu'il va tenter de trouver. Jusqu'ici, le nouveau mysticisme de Fichte avait été bridé par son rationalisme kantien ; maintenant, on va le voir, il va couler à pleins bords.

C'est l'égoïsme qui avait été — les « *Conférences sur les*

(1) *Der Patriotismus und sein Gegentheil, Patriotische Dialogen aus dem Jahre* 1807, *Œuvres*, t. XI, p. 221 à 274.

Digitized by Google

traits essentiels de l'ère présente » l'avaient irréfutablement établi — le caractère distinctif de l'Allemagne contemporaine. Or, voici que cet égoïsme s'est détruit lui-même, que le monde qu'il avait animé s'est écroulé et qu'un monde nouveau va naître. Quelle sera cette *vita nuova* que les *Discours* sont destinés à annoncer, bien plus, à créer ? Le but est de refaire la race, de reconstituer, dans sa chair et dans son âme, la nation. Mais ce n'est pas par le dehors, par des moyens artificiels et mécaniques, c'est par le dedans, par une réforme profonde et intime, par une refonte totale des énergies vitales de la race que cette œuvre de réfection et de reconstitution s'opérera. Aussi, ce ne sont pas les adultes sans énergie, sans ressort, habitués à la férule et pliés à la servitude qui seront capables de comprendre la bonne parole. C'est sur les enfants, sur ces matériaux nou encore usés ni contaminés, qu'il faut travailler, c'est l'*éducation*, une éducation nationale qui sauvera l'Allemagne, si elle peut encore être sauvée, et elle peut encore être sauvée.

Cette éducation, destinée à créer des hommes vraiment libres, commencera, en apparence, par détruire cette liberté, en soumettant les enfants à une discipline inflexible qui aura pour effet de créer en eux une bonne volonté infaillible, rigoureusement nécessaire et déterminée. Elle prendra tous les enfants, pauvres et riches, garçons et filles, les enlèvera à leur milieu familial, et les placera dans des internats constituant chacun comme des petits royaumes aussi fermés et aussi clos que, d'après Fichte, devait être *l'Etat de Commerce*, et au seuil desquels expireront tous les souffles empoisonnés venus du dehors. Là, on fera d'abord de l'enfant un animal robuste, adroit, souple et résistant. On ne fera pas appel à sa mémoire mécanique ni à son entendement encore débile, mais à l'intuition qui met les sens neufs et curieux de l'être nouveau en rapport direct avec les choses. Puis, on se préoccupera de son éducation morale, on exterminera en lui l'égoïsme utilitaire et on lui

Digitized by Google

apprendra à aimer le bien pour le bien. On ne se contentera pas de donner des préceptes : il faudra que chaque enfant fasse lui-même sur lui-même l'effort qu'exige cet effort désintéressé. Pour cela, il faut que soit éveillée l'activité de son esprit, d'un esprit qui ne se contente pas de voir défiler devant lui les choses, mais qui s'en empare d'une prise irrésistible parce qu'on aura su éveiller en lui l'amour de ce qu'on lui apprendra. Par cet amour, sa moralité sera déjà ennoblie. Mais cela ne suffit pas pour créer vraiment une nature morale. En vue de développer celle-ci, on dessinera devant l'enfant l'image de l'ordre social, tel qu'il doit être d'après les lois de la Raison, et cette image, on ne la lui fera pas seulement aimer, mais réaliser, en partie, dans la communauté scolaire à laquelle il appartient et où, à côté des travaux de l'esprit, il se livrera à des travaux manuels, avant tout à l'agriculture, à l'horticulture, et apprendra ainsi par sa propre expérience qu'il fait partie d'un tout, qu'il n'est qu'un anneau infime dans la chaîne des êtres, et que la noblesse de l'homme consiste à se sacrifier pour le groupe, la collectivité, la nation à laquelle il appartient. De la sorte, il s'élèvera peu à peu à une conception vraiment morale et comprendra qu'il n'est qu'une vie digne d'être vécue, la *vie spirituelle*, que cette vie spirituelle est une, et qu'elle n'est pas autre chose que la vie divine. Ainsi l'enfant arrivera à la religion, à la seule religion vraie, celle qu'a révélée au monde la philosophie allemande et, avant tout, le philosophe qui, seul, a compris la philosophie kantienne, à savoir Fichte lui-même.

Cette éducation nouvelle dont Fichte a emprunté les principaux traits au grand pédagogue Pestalozzi en les approfondissant et les saturant de philosophie transcendentale, devra, d'après lui, être réalisée par l'État et pourra être réalisée par lui. Que sont, en effet, les sacrifices pécuniaires qu'entraînera la création de ces internats auprès des inestimables avantages qu'ils apporteront à l'État ? Actuellement, la plus grande partie des revenus de l'État

Digitized by Google

est consacrée à entretenir des armées permanentes et les événements viennent de montrer à la Prusse combien productives avaient été ces dépenses ! « *Que si l'Etat introduisait partout l'éducation nationale, à partir du moment où une génération nouvelle aurait passé par elle, il n'aurait plus besoin d'une armée proprement dite. Mais il aurait, dans cette jeunesse, une armée comme aucun temps n'en vit jamais. Chaque enfant, en effet, a été parfaitement exercé à user de sa force corporelle pour n'importe quelle fin, il comprend immédiatement celle-ci et est habitué à supporter n'importe quel effort, n'importe quelle peine. Son esprit, élevé dans l'intuition immédiate, est toujours prêt et présent. Dans son âme vit l'amour de la collectivité dont il est un membre et cet amour étouffe en lui tout mouvement égoïste* (1). » De plus, l'État qui, jusqu'ici, a tant souffert de l'indocilité et de la maladresse des classes inférieures, acquerra, par l'éducation nouvelle, des ouvriers habitués, depuis leur jeunesse, à réfléchir à leur tâche, adroits, endurants et cultivés. Que si l'État se refuse à sa mission, il faudra que des particuliers l'assument. Sans doute, alors, les classes riches dédaigneront d'envoyer leurs enfants dans ces internats où ils seront obligés de cohabiter et de cotravailler avec les enfants des pauvres. L'État aurait bien le droit de les y obliger, lui, qui les astreint, ces enfants, au service militaire, ce qui est bien plus dangereux et entraîne souvent les conséquences les plus désastreuses pour l'état moral, la santé et la vie de ces enfants (2). Si l'État n'ose pas aller jusque-là, qu'il laisse bouder les riches et s'adresse « au nom de Dieu et avec pleine confiance, aux pauvres orphelins, aux vagabonds traînant misérablement dans les rues, à tous ceux que l'humanité adulte a rejetés et expulsés... Donnons du pain à ceux à qui personne n'en donne pour que, avec le pain, ils reçoivent en même temps l'éducation

(1) *Reden an die Deutsche Nation*, *Œuvres*, t. VII, p. 431.
(2) *Ibid.*, p. 436.

Digitized by Google

de l'esprit ! Ne craignons pas que la pauvreté et la misère de leur état antérieur ne soient un obstacle à nos intentions ! Arrachons-les brusquement et complètement à cet état et transportons-les dans un monde complètement nouveau ! Alors ne laissons rien en eux qui puisse leur rappeler ce qui fut, alors ils s'oublieront eux-mêmes et seront comme des êtres neufs qui viennent seulement d'être créés... Ce sera pour la postérité un avertissement et un témoignage sur notre temps, si ce sont précisément ceux qu'il a expulsés de son sein, qui reçoivent, grâce à cette expulsion, le privilège d'inaugurer une race meilleure, si ce sont eux qui apportent, aux enfants de ceux qui n'ont pas permis à leurs enfants de participer à l'éducation commune, la culture sanctifiante, et si ce sont eux qui deviennent nos héros, nos sages, nos législateurs futurs et les sauveurs de l'Humanité (1). »

Cette éducation nouvelle, ce sont les seuls Allemands qui sont appelés à la réaliser. L'histoire moderne, telle qu'elle a été constituée par les invasions, est tout entière l'œuvre de la race germanique. Dans cette race, il faut distinguer entre ceux qui sont demeurés fidèles au sol qui les vit naître et ceux qui sont allés coloniser l'Europe : les *Autochtones* et les *Emigrés*. Seuls, les Autochtones ont conservé leur langue primitive — on reconnaît ici les idées de Klopstock et de Herder — seuls ils ont une langue *vivante*. C'est ce privilège d'avoir une langue vivante, émanant directement de la communion de l'homme primitif avec la nature qui l'entoure, reflétant avec une fidélité absolue, dans toute leur force, dans toute leur beauté, dans tout leur éclat, les choses telles qu'elles apparaissent aux sens vierges des premiers-nés de la terre, c'est ce privilège qui constitue essentiellement la noblesse du peuple allemand et sa supériorité sur tous les autres peuples. Par cette langue saturée de vie, la culture pénètre dans la vie de la

(1) *Loc. cit.*, p. 442 et 443.

Digitized by Google

race et en imprègne toutes les manifestations. Grâce à elle, seuls, les Allemands considèrent la culture de l'esprit comme la mission essentielle de l'humanité, seuls, ils sont doués non seulement d'esprit, *Geist*, mais d'âme, *Gemüth*, seuls, au lieu de s'en fier à un facile génie, ils prennent les choses et les êtres au sérieux et s'appliquent à toutes les tâches qu'ils entreprennent avec zèle et, chez eux seuls, ce ne sont pas uniquement les classes supérieures, mais le peuple tout entier qui est cultivable.

C'est la possession de cette langue vivante, créée par le peuple tout entier et restée son levain spirituel, qui explique toute l'histoire physique, intellectuelle, morale et religieuse de l'Allemagne et du monde civilisé. Les Germains émigrés qui ont adopté la langue des pays qu'ils ont colonisés et qui, par conséquent, ne parlent qu'une langue étrangère, c'est-à-dire morte, n'ont pu donner au monde que des œuvres incomplètes, superficielles, fragmentaires, puisque leur langue n'était pas un moyen de communion entre leur esprit et les forces vraiment élémentaires, les énergies-mères de la nature, puisqu'elle n'était pas un instrument de réalisation des conceptions géniales qui, par rencontre, pouvaient naître parmi eux. Si donc ce sont souvent les Émigrés qui ont ouvert les voies au génie allemand, en revanche, c'est lui seul qui était capable de les frayer et de les féconder. « Le génie étranger sèmera les voies foulées par l'antiquité de fleurs, et tissera autour de la sagesse de vie, qu'il prendra pour la philosophie, un vêtement gracieux. Mais l'esprit allemand ouvrira des puits nouveaux, introduira la lumière et le jour dans leurs abîmes, lancera d'énormes blocs de pensées dont les siècles futurs se construiront des demeures. Le génie étranger sera un sylphe charmant, planant d'un vol léger au-dessus des fleurs germées d'elles-mêmes de son sol, nichant en elles sans les courber, et s'imbibant de leur rosée rafraîchissante... L'esprit allemand est un aigle qui, d'un effort violent, lance dans les airs son corps pesant et, de ses ailes

Digitized by Google

puissantes et exercées, accumule sous lui des masses d'air, pour s'approcher le plus près du soleil dont la vision le ravit (1).» L'Allemagne donc ne fait pas de découvertes proprement dites, « elle reçoit toujours les impulsions premières de l'étranger, impulsions que d'ailleurs cet étranger doit lui-même à l'antiquité, mais l'Allemagne, la *Patrie Mère* (*Mutterland*) prendra au sérieux et cristallisera dans la vie ce que les autres n'ont qu'esquissé superficiellement (2) ». C'est ainsi qu'après que, par la Renaissance, les Émigrés eurent fait sortir l'humanité des ténèbres des superstitions médiévales, c'est l'Allemagne, la *Patrie Mère* qui enfante dans son sein « l'homme allemand » par excellence, Luther, lequel, désespérément, cherche le salut, et entraîne sa nation tout entière dans cette recherche. C'est ainsi que des Émigrés ouvrirent la voie à la philosohpie, mais que ce fut un autre « homme allemand », Kant, et surtout l'Allemand des Allemands, Fichte lui-même, qui créa la philosophie vraie et éternelle, la philosophie entièrement originale et élémentaire, la philosophie vivante, fruit suprême de la langue vivante. C'est ainsi que les Émigrés ont tenté, avec une magnifique audace, de créer un État parfait. Mais, peu de temps après, ils ont si bien renoncé à cet idéal que leur état politique actuel les oblige à condamner la seule idée de cette tâche comme un crime, et à employer toutes leurs forces pour effacer autant que possible ces tentatives des Annales de leur histoire. La cause de cet échec est évidente : « l'État conforme à la raison ne se laisse pas construire par des institutions artificielles dans n'importe quelle nation, mais il faut que la nation soit tout d'abord cultivée et éduquée en vue de cet État, et c'est seulement la nation qui aura résolu tout d'abord la tâche de l'éducation de l'homme parfait qui résoudra aussi celle

(1) *Loc. cit.*, p. 339 et 340.
(2) *Ibid.*, p. 341.

Digitized by Google

de l'État parfait (1) ». Cette nation sera la nation allemande (2).

VII

Voilà, dans leur essence, les douze premiers discours de Fichte. On dira sans doute que ce magnifiement, cette glorification de la langue et du peuple allemands est la racine même du pangermanisme. Il est possible, il est même certain que les pangermanistes se sont servis de ces pages. Mais il n'est pas moins certain, à mes yeux, que toute pensée pangermaniste était absente de l'esprit de Fichte lui-même. Pangermaniste, ce Fichte, qui parle, en 1807-1808, à Berlin occupé encore par les Français, devant des espions français, après Auerstädt et Iéna, après Eylau et Friedland, après ce Traité de Tilsit dont nous avons rappelé les stipulations draconiennes ! Ne voit-on pas que c'est parce que son peuple était asservi, humilié, broyé, exposé à être effacé, par un trait de plume du Tout-Puissant, de la carte de l'Europe, parce que l'Allemagne venait d'être déchiquetée, la Prusse démenbrée, qu'il a, par une réaction légitime, par un effort admirable, exalté, idéalisé, divinisé ce peuple, opposé à la réalité la vision magnifique d'un avenir qui, à lui-même, apparaissait comme problématique. Les *Reden* sont une utopie, une utopie, ces internats où seront confondus dans une même éducation et séparés de leurs parents tous les enfants de la nation, une utopie, cent fois une utopie, ce Germain autochtone, ce *Mutterland*, cette langue-mère, et Fichte le savait bien et il l'a dit lui-même. Cette langue, ce peuple, il les pose non pas comme quelque chose qui est, mais comme quelque chose qu'il faut créer, si l'on veut sauver la nation allemande de la ruine

(1) *Loc. cit.*, p. 353.
(2) *Ibid.*, p. 353 et 354.

Digitized by Google

totale et l'empêcher d'être rayée du nombre des peuples indépendants. Cette langue, ce peuple ne sont pas une réalité, mais un idéal ou mieux un impératif. La question primordiale que doit se poser le réformateur de l'éducation nationale — et que Fichte d'ailleurs ne se pose que dans son neuvième discours — est de savoir si cette originalité allemande, ce patriotisme allemand que Fichte a décrits, existent. « Que les Étrangers — du dehors et du dedans — répondent négativement à cette question, cela s'entend ; mais ils n'ont pas voix au chapitre. D'ailleurs, cette réponse ne jaillit pas d'une démonstration par concepts, mais d'une expérience immédiate. Que des millions affirment que cela n'est pas, cela ne voudra pas dire autre chose, sinon que cela n'est pas en eux, et en aucune façon que cela n'est pas du tout. *Et si un seul homme se dresse contre ces millions, et assure que cela est, c'est lui qui aura raison contre tous et rien n'empêche que, puisque c'est moi qui ai la parole, je sois cet Unique qui affirme savoir par une expérience immédiate, faite en lui-même, qu'il y a quelque chose comme un patriotisme allemand, qu'il connaît la valeur infinie de l'objet de ce patriotisme et que c'est cet amour seul qui l'a incité, malgré les périls, à dire ce qu'il a dit et ce qu'il dira encore* (1). » C'est donc Fichte seul qui proclame, qui décrète qu'il y a une nation allemande telle qu'il la rêve, parce qu'il est nécessaire qu'elle soit ainsi, de même qu'il avait décrété qu'il y avait un Moi se créant, par une décision autonome, et créant du même coup la nature.

Ce qui prouve d'ailleurs plus pertinemment que tout raisonnement que Fichte est aussi loin que possible de ce qu'on appelle le pangermanisme, c'est son treizième discours. Il semble vraiment que ceux qui parlent des « *Discours à la Nation allemande* » se soient tous arrêtés avant cette treizième harangue qui, cependant, est le point culminant vers lequel ils tendent. Il est impossible de trouver

(1) *Loc. cit.*, p. 399.

Digitized by Google

une réfutation plus puissante et plus serrée du pangermanisme que celle que Fichte y a donnée. Les véritables frontières des États, dit-il, sont leurs frontières intérieures : tous ceux qui parlent une même langue sont unis par des liens indissolubles et constituent naturellement un tout un et infrangible : « *une nation ainsi constituée ne peut absorber en elle aucune nation ayant une origine et une langue différentes, sans mettre en péril le progrès de sa culture* ». Et ce sont ces frontières intérieures qui créent les frontières extérieures : « les hommes qui habitent à l'intérieur de certaines montagnes et de certains fleuves ne sont pas à cause de cela un peuple un, mais ces hommes habitent ensemble et sont protégés par des fleuves et des montagnes parce que, bien avant, ils constituaient, par une loi supérieure de la nature, un peuple un (1). »

Les Allemands constituent donc, grâce à leur langue et à leur mentalité commune, un peuple distinct des peuples voisins et, d'ailleurs, ils sont portés par leur nature à se suffire à eux-mêmes et à ne pas se mêler des affaires de leurs voisins. Une heureuse destinée les a empêchés de participer au dépècement des autres continents. C'est la découverte des mondes nouveaux et la convoitise, éveillée dans les différents États de l'ancienne Europe par leurs richesses, qui suscitèrent les jalousies, les inimitiés et les hostilités parmi ces États. Une seule nation en Europe n'avait pas participé à ce pillage, le peuple allemand. Ainsi, tandis que les autres Européens s'assassinaient « sur toutes les mers, dans toutes les îles, sur tous les rivages », lui seul, assis au centre de l'Europe, aurait pu assurer la paix générale, si on lui avait permis de rester uni. Mais l'Étranger ne le lui permit pas. Il employa la bravoure allemande à mener ses batailles, il profita des discussions religieuses qui éclatèrent en Allemagne pour opposer les uns aux autres les États allemands, et transporter leurs guerres sur le sol

(1) *Loc. cit.*, p. 460.

Digitized by Google

allemand. C'était là le fruit de cette politique d'équilibre d'où résultèrent tous les maux de l'Allemagne et à laquelle l'Allemagne nouvelle mettra fin, en se reconstituant dans son unité primitive.

Aussi étrangère à l'Allemagne que la politique coloniale est la politique de la *liberté des mers*, liberté par laquelle les uns entendent une liberté véritable et où les autres ne voient qu'un moyen d'empêcher toutes les nations, sauf la leur, d'user librement des chemins des Océans. « *De cette liberté de la mer, l'Allemagne ne s'est jamais souciée et ne se souciera jamais. D'ailleurs, elle n'en a pas besoin, son pays fertile et son industrie florissante lui procurent tout ce dont elle a besoin.* Ah ! pourquoi un destin heureux n'a-t-il pas empêché l'Allemagne de participer indirectement au butin des autres mondes comme il l'a empêchée d'y participer directement ! » Malheureusement, l'envie de vivre d'une façon aussi raffinée et aussi distinguée que les autres nations, a fait considérer en Allemagne les marchandises, tirées des mondes nouveaux, comme un besoin, et a incité les Allemands aussi, à « tirer profit de la sueur et du sang des pauvres esclaves d'au delà des mers ». Si l'Allemagne avait su se rendre indépendante du commerce mondial et se constituer en État de commerce clos, comme l'avait conseillé Fichte, elle n'aurait pas été contrainte, par la force étrangère, de se passer de ce à quoi elle aurait alors renoncé en pleine liberté. Qu'au moins les Allemands profitent de l'expérience ! « Puissions-nous comprendre *que tous ces systèmes vertigineux sur le commerce et l'industrie mondiale conviennent à l'Étranger... mais qu'ils n'ont pas d'application chez les Allemands* et que, après leur unité, leur indépendance commerciale est le second moyen de leur salut et du salut de l'Europe (1) ».

Tout aussi périlleux que la vision du commerce et de l'industrie mondiale, mais plus inhumain et plus insensé

(1) *Loc. cit.*, p. 466 et 467.

Digitized by Google

encore, *est le rêve de la monarchie universelle.* La nature n'a pu réaliser toutes ses inépuisables virtualités qu'en segmentant l'humanité en individus et en peuples. Chacun de ces peuples doit se développer selon son intime génie et c'est seulement « dans l'originalité invisible et cachée à leurs propres yeux des nations, que réside la garantie de leur dignité, de leurs vertus, de leurs mérites présents et futurs. Que si cette originalité des nations est émoussée par des mélanges, il en résulte la mort de leur nature spirituelle et la fusion de toutes en une ruine uniforme (1). » Les peuples d'Europe qui ont cessé d'être des sauvages et d'aimer l'activité destructrice pour elle-même, « cherchent, derrière la guerre, la paix ; derrière la confusion, l'ordre ; derrière les émotions belliqueuses, la tranquillité d'une vie domestique et paisible ». Un mouvement d'enthousiasme belliqueux les soulève pendant un instant. Puis c'est le réveil, la fièvre tombe et les belligérants se demandent : pourquoi avons-nous perpétré et pourquoi supportons-nous toutes ces horreurs ? Il faudrait, pour faire taire ces sentiments si naturels à l'âme humaine, que les conquérants *créassent, par un art réfléchi, un peuple de sauvages.* Les vainqueurs eux-mêmes, en face des ruines qu'ils sèment sur leur passage, se rappellent leurs propres foyers et leurs propres champs, et déplorent, dès que la mauvaise ivresse qui s'était emparée d'eux est tombée, les déprédations dont ils se sont rendus coupables. La seule force psychique que les conquérants aient trouvé pour paralyser la bienveillance naturelle des hommes est *l'instinct de rapine* (*Raubsucht*). « *Si le maître-mobile de la guerre est d'amasser des richesses, si l'on habitue le soldat à ne songer, lors du ravage de contrées florissantes, qu'au profit qu'il pourra tirer pour lui-même de la misère universelle, alors les sentiments de pitié et de compassion s'éteindront en lui.* Il faudra qu'un conquérant de notre temps, en dehors

(1) *Loc. cit.*, p. 467.

Digitized by Google

de la sauvagerie barbare, cultive chez ses soldats *la rapacité froide et réfléchie*. Non seulement, il ne devra pas châtier les déprédations, mais les récompenser. Il faudra que s'efface l'ignominie qui stigmatise ces déportements et que le pillage passe pour la marque honorable d'un esprit raffiné, soit compté parmi les hauts faits et fraye la voie à tous les honneurs et à toutes les dignités (1). » Pour l'heure, la lutte des armes est close pour l'Allemagne, et la seule bataille qui lui soit permise est celle « des principes, des mœurs et du caractère ». « Donnez, dit Fichte à ses compatriotes, à vos hôtes, l'image d'une chaude affection pour votre patrie et vos amis, d'une probité et d'un amour du devoir incorruptibles, de toutes les vertus bourgeoises et domestiques, donnez-les leur comme un souvenir qu'ils puissent emporter dans leur patrie, qu'ils finiront par rejoindre (2). »

VIII

Voilà ce treizième discours qui nous paraît donner son véritable sens à ceux qui le précèdent. Il est, ce discours, comme un catéchisme anti-pangermaniste. Tout ce qui apparaît à l'impérialisme pangermaniste de l'Allemagne contemporaine comme l'idéal que celle-ci a la mission de réaliser : l'acquisition de colonies, la liberté des mers, le commerce et l'industrie mondiale, les guerres de conquêtes, la barbarie savante, les exactions des contrées conquises, la vision d'une monarchie universelle, l'hégémonie universelle, y est représenté comme haïssable et insensé.

Sans doute, dira-t-on, c'est parce que c'est la France napoléonienne qui incarnait, en 1806, aux yeux de Fichte, cet idéal barbare, qu'il l'a si passionnément combattu. Cela est vrai. Mais ce qui est vrai aussi, c'est que l'idéal

(1) *Loc. cit.*, p. 468 et 469.
(2) *Ibid.*, p. 470.

Digitized by Google

qu'il lui oppose est celui qui correspond aux idées politiques qu'il a défendues dès qu'il a commencé à écrire, et que c'est lui qui inspire les dernières paroles qu'ait prononcées sa bouche éloquente.

Dans les leçons sur la *Doctrine de l'État*, faites, pendant l'été 1813, à l'Université de Berlin et publiées en 1820, il se demande une dernière fois ce qu'est une guerre véritable, et en établit le concept de la façon suivante. D'après l'opinion moyenne des hommes, la fin dernière de l'humanité est la vie, le moyen de cette vie, la propriété, et le gardien de cette propriété, l'État. L'humanité se segmente en propriétaires et non-propriétaires, et les propriétaires considèrent l'État comme le gérant de leur propriété, comme une sorte de domestique dont ils ne peuvent se passer, *Diener*, comme un mal nécessaire qui coûte cher et qu'ils essayent de payer le meilleur marché possible. Lorsque, maintenant, entre des États dont leurs sujets ont cette conception, éclate une guerre, les propriétaires en chargent ceux qui ont mission de les défendre, et plus particulièrement les chefs de l'État, les familles régnantes. Comme les défenseurs des propriétaires exigent, pour leur protection, un salaire que le protégé ne peut pas discuter, la guerre devient, pour ceux qui la mènent, une affaire excellente, et les différentes familles régnantes s'y livrent avec complaisance et engagent les guerres pour s'emparer d'une contrée, d'une province, d'un district, dont la possession leur paraît désirable. Ces guerres ne regardent en aucune façon les propriétaires. Aussi n'ont-ils garde de s'y mêler. Ils ne songent qu'à leur propriété et, comme leur vie et leur propriété leur sont garanties, quel que soit le vainqueur, ils attendent l'issue de la lutte tranquillement enfermés dans leurs maisons, où ils accumulent « des provisions de pain blanc, de viande fraîche et de liqueurs fortifiantes pour s'acquérir la bienveillance du vainqueur, quel qu'il puisse être (1) ».

(1) *Die Staatslehre oder über das Verhältniss des Urstaates zum Vernunftreiche*, *Œuvres*, t. IV, p 401 à 408.

Digitized by Google

Or, toute cette conception est monstrueuse. La vie, loin d'être la fin suprême de l'homme, n'est qu'un moyen pour lui permettre d'accomplir la seule tâche qui vaille : la tâche morale. C'est seulement la vie mise au service du devoir qui est infinie, éternelle, inépuisable, indestructible. Cette vie doit naturellement être libre, se déterminer par elle-même, puisque la liberté est le bien suprême. Or, cette liberté est double : la liberté intérieure, celle que se donne chacun par soi, et extérieure, celle que chacun conquiert dans la communauté avec tous les autres, par la reconnaissance d'un rapport de droit. L'association, dont la mission consiste à établir entre les membres d'une même communauté nationale un rapport de droit tel que chaque citoyen soit libre sans que sa liberté lèse celle de tous les autres, est l'État. Dans cet État, tous les citoyens sont libres parce qu'ils sont des hommes, ils sont égaux, il n'y existe plus deux classes, celle de propriétaires et celle de non-propriétaires, mais une seule. Or, tous étant libres, tous ont le devoir de défendre leur liberté, non plus, comme tout à l'heure les propriétaires, leur propriété, par des substituts, mais par leurs propres forces, de leur propre sang. Une multitude d'hommes, unis par une histoire commune en vue de l'établissement d'un État, s'appelle un peuple, et l'indépendance et la liberté de ce peuple consistent à se développer par lui-même en un État. Cette liberté et cette indépendance sont mises en péril lorsque la marche de ce développement est entravée par la violence, lorsqu'on tente d'incorporer cet État dans un autre État, ou lorsqu'on menace de détruire ses droits. Si, alors, le peuple se lève pour défendre sa vie, son individualité, ses prérogatives, la guerre qui éclate est la « guerre véritable, non plus la guerre qui ne regarde que les familles régnantes, mais la guerre populaire à laquelle les lâches seuls songent à se soustraire. Pour cette guerre-là, joyeusement, les citoyens donneront leurs biens, donneront leur vie ; dans cette guerre-là, *ils se refuseront à toute paix avant la victoire défi-*

Digitized by Google

nitive, c'est-à-dire avant qu'ils soient garantis contre toute menace ultérieure (1). »

Cette guerre vraiment populaire, c'est celle-là à laquelle Fichte, dans ses *Leçons*, veut préparer ses auditeurs. Il oppose une dernière fois le caractère germanique au caractère des autres peuples et surtout au caractère français. Les Français descendent des Francs qui s'étaient emparés de la Gaule, qui y formèrent un peuple, et y reçurent le christianisme, leur langue, des biens et les arts pour en jouir. Chez les Francs, toute culture individuelle émane de l'unité nationale, et non pas l'unité nationale de la culture de la personnalité. Aussi, ce qui caractérise les Français, c'est l'orgueil ou plutôt la vanité nationale, la personnalité en tant que création de la collectivité, et celle-ci comme fruit de la société. C'est la société qui, chez eux, est l'élément premier et essentiel, et les individus n'existent que par et pour elle. Aussi les Français ne pourront-ils jamais s'élever jusqu'à l'idée complète et profonde de la liberté et d'un empire du droit, puisqu'ils n'ont pas l'idée de la valeur personnelle véritablement créatrice. C'est cet empire de la liberté et du droit, ce concept d'un État vraiment un et harmonieux que les Allemands ont reçu de l'architecte du monde la mission de réaliser. Chez eux, l'État, *l'Empire* (*das Reich*) jaillira de la liberté personnelle et individuelle, de la personnalité cultivée avant et en dehors de tout État, puis cultivée dans les différents États qu'ils ont formés ou qu'ils formeront. Et, en face de cet idéal que les Allemands incarneront un jour, Fichte dresse en pied la statue du géant qui, au moment où il parle, bien que déjà il chancelle, pèse encore de tout son poids sur le monde. Ce qui fait sa grandeur, c'est l'incomparable clarté de sa raison, et l'immuable fermeté de sa volonté. Ce qui fait sa faiblesse, c'est son ambition insatiable, c'est sa cécité complète pour la mission morale du

(1) *Loc. cit.*, p. 409 à 414.

Digitized by Google

genre humain, « et la preuve, la plus flagrante de cette cécité morale, ce n'est pas tant cet assassinat du duc d'Enghien qu'on lui a tant reproché, mais c'est un autre crime au prix duquel l'assassinat d'Enghien est presque négligeable, *c'est le crime d'avoir étranglé la liberté naissante de la France révolutionnaire.* Sans doute, la France n'était pas destinée — Fichte en a donné plus haut les raisons — à réaliser le régime de la liberté. *Mais si une seule étincelle de ce sublime idéal avait vécu dans l'âme du Corse, loin d'abandonner cet idéal, il aurait cherché à le réaliser et l'eût trouvé dans une éducation lente, mais sûre, de son peuple pour la liberté. Il se serait mis à la tête de cette éducation nationale et n'aurait pas abusé par la ruse et le guet-apens ceux qui l'avaient mis à leur tête* (1). »

Dans cette dernière forme donnée à sa philosophie politique, on reconnaît l'inspiration qui avait animé Fichte lorsqu'il écrivit, en 1793, son plaidoyer pour la Révolution française. Sans doute, on y retrouve cette conception des Allemands élus par l'architecte du monde pour réaliser *l'Empire* (*das Reich*), mais cet Empire est le règne de la liberté véritable des individus et des nations. Et, en dépit de toutes les apparences, c'est toujours la même inspiration qui transparaît dans l'*Esquisse d'un Ecrit politique du printemps de* 1813, destiné à illustrer le célèbre appel du Roi de Prusse « A mon peuple ». On y voit lutter dramatiquement le démocrartisme impénitent de Fichte avec la conviction qu'il a acquise que l'Allemagne ne sera victorieuse que si elle consent à se soumettre au maître suprême de l'armée (*Kriegsherr*) qui ne saurait être que le Roi de Prusse. Avec sa rude sincérité coutumière il pose l'antinomie. D'une part, il affirme à nouveau que l'État repose sur des concepts universels de la raison, que le caractère national d'un État est constitué par l'entente entre les représentants et les représentés, et que cette entente

(1) *Loc. cit*, p. 420 à 430

Digitized by Google

ne saurait porter que sur la *liberté civile*, « parce qu'il ne saurait y avoir de peuple d'esclaves », et qu'une fois qu'un peuple est engagé dans la voie d'une constitution libre, il est impossible de lui faire rebrousser chemin (*umbilden*), et qu'il faut continuer à l'éduquer (*fortbilden*) *pour assurer son existence nationale.* Seuls, les privilégiés, les aristocrates et les riches veulent se soustraire à cette loi que l'égoïsme des hautes classes et la lâcheté des classes inférieures, n'empêche pas de valoir universellement. Mais d'autre part, en fait, Fichte doute qu'une république allemande, même puissante, soit capable d'amener l'Allemagne à l'unité et la liberté. Il faut donc constituer l'État allemand par une autre voie. Cette voie — la seule qui soit ouverte à l'Allemagne — est la guerre : « par la guerre aussi et par une lutte commune un peuple devient un peuple ». Mais il faut naturellement que cette guerre soit une guerre nationale, une guerre voulue par tous, une guerre de défense et de libération. A cette guerre, peut seul présider le Roi de cette Prusse, qui est un État proprement et uniquement allemand, tandis que l'Empereur d'Autriche, de par ses possessions non allemandes, est obligé d'user des forces allemandes pour les intérêts de sa maison (1). Et l'antinomie reparaît encore sous une autre forme. D'un côté, tous les citoyens sont nés égaux et ne doivent, en droit, reconnaître au-dessus d'eux aucun maître. De l'autre, le prince prétend que les citoyens le reconnaissent, lui et ses héritiers, comme les représentants suprêmes de leur volonté, même si cette volonté n'a pas été appelée à se prononcer. Historiquement, l'antinomie se résout en ce qu'on fut obligé de contraindre les hommes à se soumettre à un état légal et que ce fut le « prétendu possesseur de la terre (*Grundherr*), qui devint le maître et souverain (*Zwangsherr*) (2) ». Mais ce qui s'explique par l'histoire, ne vaut

(1) *Aus dem Entwurfe zu einer politischen Schrift im Frühlinge* 1813' *Œuvres*, t. VII, p. 549 à 554.

(2) *Ibid.*, p 561

Digitized by Google

pas devant la raison. Devant la raison, il demeure que les hommes ne peuvent être amenés à un état de droit que par la contrainte. Mais cette contrainte peut être exercée par tous ceux qui en sont capables et qui sont reconnus comme tels : ceux-là sont les vrais maîtres et princes (*Zwingherr und Fürst*). Mais une fois qu'un homme s'est élevé par ses talents et par son énergie au-dessus de ses concitoyens, son premier devoir est « de se rendre superflu comme maître ». La souveraineté, qui consiste essentiellement dans le droit de contrainte, ne saurait être héréditaire. En effet, la souveraineté est un don personnel, qui ne saurait être transmis : « ce n'est que par son propre Moi (sa personne) qu'un homme peut imposer son droit aux autres. » Par conséquent, dès que le droit de contrainte devient la « propriété d'une famille, c'est la tyrannie qui s'établit. Aussi le premier devoir du maître est d'élever ses sujets à la liberté (1). »

IX

On le voit, tout en proclamant qu'en face du danger mortel qui menace l'Allemagne, il convient de mettre à la tête de l'Allemagne, comme maître et souverain (*Zwingsherrn zu Deutschland*), le roi de Prusse, Fichte est resté inébranlablement fidèle à son idéal démocratique. La République, — Treitschke lui-même est obligé de le reconnaître dans l'étude qu'il a consacrée à « *Fichte et l'idée nationale* », — la République, sans roi, sans prince, sans noblesse, demeure pour Fichte la forme rationnelle de toute constitution (2). Dès que le danger sera passé, le maître lui-même devra travailler de toute son énergie à déshabituer

(1) *Loc. cit.*, p. 564 et 565.

(2) TREITSCHKE, *Fichte und die nationale Idee* in *Historische und politische Aufsätze*, t. I, p. 136 et 137.

Digitized by Google

ses sujets de leur sujétion, devra travailler à se rendre dispensable. Au fond, une fois de plus, Fichte proclame que les Allemands pour lesquels il parle, il écrit et agit, n'existent pas encore, ne sont qu'un idéal forgé par sa passion patriotique. « Le caractère fondamental des Allemands, écrit-il, c'est qu'ils devront inaugurer une histoire nouvelle et se créer eux-mêmes par la liberté : nul prince existant n'est capable de faire des Allemands (1). » Et ce qui prouve mieux que tout ce qui précède, combien au fond Fichte est resté fidèle à lui-même, combien, encore en 1813, à la veille de la guerre de libération qu'il a tant fait pour susciter, il reste attaché à son cosmopolitisme, c'est que, dans ce même *Entwurf*, que l'on a voulu considérer, que l'on a pu considérer, sans trop d'injustice, comme l'œuvre où l'auteur de la *Wissenschaftslehre* est allé le plus loin dans la voie du nationalisme, il a écrit, lui, le teutomane, lui, le pangermaniste, les paroles que voici : « Si nous n'avions à considérer que l'avenir de l'Allemagne, *il importerait peu que gouvernât une partie de l'Allemagne un maréchal français comme Bernadotte qui, au moins autrefois, avait vu flotter devant son esprit les visions enthousiasmantes de la liberté, plutôt qu'un hobereau allemand, bouffi d'orgueil, sans mœurs, d'une brutalité et d'une arrogance éhontées* (2). » La pensée de Fichte n'a donc, au fond, jamais varié. Il a été l'homme de la révolution, de la levée en masse, de la nation armée, un patriote comme l'ont été les géants de 1793, — un jacobin mystique.

(1) *Aus dem Entwurfe*, etc., p. 571.
(2) *Aus dem Entwurfe*, etc., *loc. cit.*, p. 569.

Digitized by Google

CHAPITRE VI

LA PHILOSOPHIE POLITIQUE ET LA PHILOSOPHIE DE L'HISTOIRE DES PHILOSOPHES CLASSIQUES ALLEMANDS

(*Suite*).

HEGEL

Comme Fichte, et plus encore que lui, c'est Hegel qui est considéré comme l'un des pères du pangermanisme. Il convient donc d'étudier de près sa philosophie politique et sa philosophie de l'histoire, telles qu'il les a exposées non seulement dans les deux œuvres où l'on a l'habitude de les chercher : la *Philosophie du Droit* qu'il a publiée lui-même en 1821 et les *Leçons sur la Philosophie de l'Histoire* qu'ont éditées ses élèves, d'après ses cours, en 1837, mais encore dans ses ouvrages ou opuscules sur *l'Etat Politique du Wurtemberg* (1798), sur *La Constitution de l'Allemagne* (1801 à 1802), les *Méthodes Scientifiques de traiter du Droit Naturel* (1802), le *Système de la Moralité* (1802), la *Phénoménologie* (1806), les *Délibérations des Etats Provinciaux du Royaume de Wurtemberg* (1815-1816), le *Reformbill anglais* (1831), et enfin dans sa Correspondance qui, mieux encore que ses livres, révèle ses vues intimes sur les choses et les hommes de son temps. Ce n'est qu'à la condition d'embrasser dans leur évolution complète les vues politiques de Hegel que l'on peut se rendre compte de la véritable portée de sa doctrine.

Digitized by Google

I

Ce qui tout d'abord nous frappe, c'est que les préoccupations politiques ont été de très bonne heure extrêmement vives chez Hegel et non seulement ont marché de pair avec ses préoccupations religieuses et métaphysiques, mais encore les ont précédées : comme tant de grands Souabes, il a été à la fois passionnément épris d'idéal et étroitement attaché à la réalité.

Hegel a été élevé dans l'esprit de cette *Aufklärung* dont nous avons vu que l'idéal politique était le patriarcalisme, le despotisme éclairé, l'étatisme, tels que les avait incarnés de la façon la plus éclatante Frédéric II. Les maîtres de son jeune esprit ont été Sulzer dont, à 16 ans, il a résumé la « *Rechtsgelehrsamkeit* », tirée du « *Kurzer Begriff der Gelehrsamkeit* », Garve et surtout Lessing dont le « *Nathan le Sage* » fut l'une des grandes admirations de son adolescence. En même temps que pour cet idéal de « lumières », Hegel s'était enthousiasmé pour l'art, la culture, et la philosophie helléniques, dont les plus grands représentants, Platon et Aristote, ont été, eux aussi, partisans de l'étatisme, et pour la littérature grecque, telle que l'interprétaient les idéalistes humanitaires du classicisme allemand : avec eux il voyait dans l'œuvre tragique de Sophocle, surtout dans Antigone, la manifestation la plus haute du génie poétique. Sur ce fonds rationaliste, classique et humanitaire, vint se greffer le rationalisme théologique, tel qu'on l'enseignait au Séminaire de Tubingen dont il fut l'un des élèves les plus studieux. C'est là qu'il s'initie à la philosophie de Kant et de Fichte et qu'il apprend à connaître les idées de la Révolution Française. Avec Hölderlin, l'extatique adepte des Grecs, Schelling dont le précoce génie transporte ses maîtres et ses condisciples, et quelques camarades, il fonde un Club politique dont il

Digitized by Google

fut l'un des orateurs les plus véhéments, convaincu qu'il était que la Raison, telle que l'avait conçue Kant, était, grâce à la Révolution Française, en train de se réaliser (1) ; il va jusqu'à planter avec quelques camarades, par une journée estivale de l'année 1791, sur un pré de Tubingen, le paisible Séminaire des pasteurs orthodoxes, un arbre de la Liberté, ce qui valut aux jeunes enthousiastes une semonce de leur haut protecteur, le Duc de Wurtemberg. Puis, il revint à ses études, non cependant sans que l'idéal de la Révolution Française ne se fût profondément enraciné dans son esprit. « L'on sera saisi d'un véritable vertige », — écrit-il le 16 avril 1795 à Schelling, — « lorsque l'on mesurera la hauteur à laquelle s'est élevé l'homme... Il n'est pas de plus grand honneur pour l'époque où nous vivons que le respect qu'elle professe pour l'humanité : c'est là une preuve que l'auréole autour des têtes des oppresseurs et des Dieux de la terre s'évanouit. Les philosophes démontrent la dignité conquise par l'homme, les peuples apprendront à la sentir, et désormais, ils n'exigeront pas leurs droits foulés aux pieds, mais ils s'en empareront. La religion et la politique se sont jusqu'ici entendues comme larrons en foire : la première a enseigné ce dont le despotisme avait besoin, à savoir, le mépris du genre humain et son incapacité d'atteindre au bien, d'être quelque chose par soi-même. En révélant ce qui *doit* être, l'indolence des gens rassis qui prennent toujours ce qui est comme cela est, prendra fin, la force vivifiante des idées — quelque restriction qu'elles comportent encore — comme les idées de patrie, les idées de constitution, etc..., élèvera les âmes, et les hommes apprendront à s'y sacrifier tandis que, actuellement, l'esprit des constitutions a contracté une alliance avec l'égoïsme et a fondé sur lui un empire. Je ne cesse de m'écrier avec l'auteur des « *Lebensläufe* » : « Amis, tendez vers le soleil pour que mûrisse bien-

(1) DILTHEY, *Die Jugendgeschichte Hegels*, *loc. cit.*, p. 13 et 14.

Digitized by Google

tôt le salut du genre humain ! Qu'importent les feuilles, qu'importent les branches qui font obstacle ; frayez-vous un chemin jusqu'au soleil et si l'effort vous lasse, tant mieux ; le repos n'en sera que meilleur après ! » (1). C'est là l'expression la plus prégnante de la pensée du jeune Hegel et — ce sera notre tâche de le démontrer — non seulement du jeune Hegel. Sans doute, l'âge atténuera et refroidira la juvénile exaltation du séminariste de Tubingen. Mais l'idéal rationaliste et laïque que Hegel doit à la Révolution française, aux philosophes français et anglais qui l'ont préparée et aux philosophes et littérateurs du classicisme allemand qui s'en sont assimilé l'essence la plus pure et la plus haute, restera l'un des éléments constants de sa pensée. Il s'en ajoutera d'autres qui semblent à leur opposite. La conception de l'État, supérieur au Droit, parce que créateur du Droit, est en contradiction absolue avec la conception de la Révolution qui fait du Droit un Absolu, supérieur à toutes les contingences de la réalité, fût-ce celle de l'existence même de l'État. La philosophie politique de Hegel visera précisément à concilier — si peu qu'elles paraissent conciliables — la conception hellénique de l'État et la conception de l'État, telle que l'ont établie les théoriciens modernes et l'a réalisée la Révolution, à ménager, au sein de l'État omnipotent, la liberté de l'individu, et à montrer qu'en dernière analyse l'État n'est pas supérieur au Droit parce qu'il coïncide avec lui, et que servir l'État et s'y dévouer, c'est en même temps et du même coup se dévouer au Droit et le servir...

Durant son séjour à Berne, de 1794 à 1797, il étudie Thucydide, Montesquieu, Hume, Gibbons, les écrits historiques de Schiller, consacre un travail à la situation financière de cette ville et écrit une dissertation sur « *Les modifications produites dans la situation militaire d'un pays par son passage de la monarchie à la République* », tous

(1) *Briefe von und an Hegel*, *Werke*, t. XIX, I, p. 15 et 16.

Digitized by Google

travaux qui suscitent en lui cette haine du gouvernement aristocratique que nous retrouvons dans toute son œuvre politique. Pendant son préceptorat de Francfort, il traduit le pamphlet de Jacques Cart sur le Gouvernement bernois en l'accompagnant de notes, étudie les discussions parlementaires anglaises sur la taxe des pauvres, et la Réforme du Droit Prussien, réalisée par Carmer, et écrit un commentaire sur l'Économie Politique de Stewart. C'est à ce moment qu'il compose son premier écrit politique original, consacré au Wurtemberg.

De pair avec ses études politiques, marchent ses études métaphysiques et c'est à elles qu'il voue le meilleur de son effort. Schelling qui, bien que plus jeune que lui, exerce sur son esprit une influence décisive, lui apprend à s'élever au-dessus du rationalisme Kantien, et par la puissante suggestion de son génie spéculatif et l'émulation qu'il suscita en lui, l'aida à enfanter silencieusement à Francfort et à Iéna, de 1797 à 1806, les premiers linéaments de sa doctrine. C'est en 1806, sous la cannonade de la bataille d'Iéna, qu'il mit la dernière main à la première œuvre où est exprimé ce panlogisme mystique qui sera sa véritable doctrine : *la Phénoménologie de l'Esprit.*

Mais durant ce laborieux enfantement, Hegel ne perd aucunement de vue les problèmes politiques qui s'agitent autour de lui. C'est qu'aussi bien le moment était singulièrement passionnant pour le philosophe de l'histoire que, déjà à ce moment, Hegel avait conscience d'être. Il assiste, sans étonnement et sans désespoir, à l'écroulement de l'Empire germanique, à l'écrasement de la Prusse et de l'Autriche, et à l'avènement de Napoléon. On sait l'extraordinaire fascination qu'exerça sur lui l'Empereur. Le 13 octobre 1806, le jour même où les Français entrèrent à Iéna, après l'écrasante défaite subie par les troupes allemandes, Hegel, apercevant l'Empereur partir en reconnaissance, s'écrie que c'est une sensation merveilleuse que de voir personnifiée *l'Ame du Monde, diese Weltseele*, que

Digitized by Google

de voir « un tel individu qui, concentré ici sur un point, assis sur un cheval, étend sa main sur le monde et le domine ». Il n'hésite pas un instant à avouer que tous ses vœux vont à l'armée française : « Quand on mesure l'abîme qui sépare ses chefs et ses simples soldats de ceux des adversaires, il n'en saurait être autrement », et il exprime l'espoir que bientôt le Grand-Duché sera délivré de la tourbe méprisable, *Schwall*, de ses défenseurs allemands (1). Ce qu'il admire en Napoléon, ce n'est pas seulement un génie comme il n'en avait jamais paru dans l'histoire, mais l'esprit dans lequel s'étaient comme concentrée et cristallisée la Raison universelle : la raison militaire, la raison juridique et la raison administrative, et l'homme d'action qui avait traduit dans la réalité les principes mêmes de la Révolution. « La nation française, écrit-il le 23 janvier 1807, a été non seulement libérée, par le bain de la Révolution, de beaucoup d'institutions que l'esprit de l'humanité avait depuis longtemps dépassées et qui pesaient sur elle aussi bien que sur toutes les autres nations comme des entraves dénuées de tout contenu spirituel. Mais les individus eux-mêmes ont dépouillé la crainte de la mort et les habitudes qui, dès que tombe le milieu dans lequel elles s'exercent, n'ont plus ni fondement, ni solidarité. C'est là ce qui donne à la France la force immense dont elle use envers les autres nations. » (2)

Lorsque Hegel quitte Iéna et devient d'abord, à Bamberg, directeur d'un journal politique, puis, à Nuremberg, directeur du gymnase, c'est la même prédilection pour les institutions et la culture françaises qu'il continue à professer. Il exalte les journaux français en face du pédantisme des journaux allemands (3). Il émet le vœu que l'organisation administrative de la Bavière soit réalisée con-

(1) *Briefe von und an Hegel*, *loc. cit.*, p. 68-69
(2) *Ibid.*, p. 82.
(3) *Ibid.*, p. 87.

Digitized by Google

formément aux suggestions venues de France car « c'est à Paris que siège le « *grand maître du Droit Politique* », « *der grosse Staatsrechtslehrer* » (1), et que ce ne soit pas seulement l'organisation extérieure, mais surtout « pour le salut des peuples » l'organisation intérieure qui reçoive l'impulsion française (2). » Jusqu'à présent, lorsque l'Allemagne a imité la France, elle ne lui a emprunté qu'une moitié et a laissé de côté l'autre moitié, celle qui contient les choses les plus importantes : la liberté du peuple, la participation de ce peuple aux élections et aux décisions gouvernementales ou, tout au moins, l'exposé devant le peuple des raisons qui ont motivé les mesures gouvernementales, omission grâce à laquelle la première moitié devient, d'une part, quelque chose d'absolument absurde, devient de l'arbitraire, de la grossièreté, de la barbarie se manifestant par le mutisme, la haine de toute publicité, la concussion, la prodigalité et, d'autre part, de l'apathie, du découragement, de l'indifférence pour la vie publique, de la flagornerie et de la bassesse. Il faut un sens profond pour faire une constitution, un sens d'autant plus grand et plus profond qu'il semble actuellement plus possible et plus admirable en Allemagne de régner et de gouverner sans constitution, en Allemagne où aucune administration n'a pour ainsi dire une sphère d'activité déterminée; mais où l'administration supérieure croit de son devoir de faire ce qui est la mission de l'administration inférieure, où le sacrifice qui réside dans les pouvoirs donnés aux administrations et aux hommes les plus humbles et la confiance de l'État en lui-même consistant à laisser agir ses organes, c'est-à-dire l'élément essentiel de la liberté, n'existent pas et ne sont pas connus. Mais l'Allemagne n'en a pas moins appris beaucoup de choses de la France et, avec le temps, la nature lente des Allemands acquerra

(1) *Loc. cit.*, p. 130.
(2) *Ibid.*, p. 135.

Digitized by Google

d'eux encore bien des choses. On ne peut pas exiger que tout se fasse d'un seul coup. » (1)

Parmi ces emprunts que l'Allemagne doit faire à la France, le premier et le plus important semble à Hegel le Code Napoléon, emprunt qui entraînerait nécessairement celui du reste de la Constitution de la France ou de la Westphalie. « Malheureusement, les Allemands sont encore aussi aveugles qu'ils l'étaient il y a vingt ans..... Ils n'y arriveront pas de leur propre gré, et non plus, par leur propre intelligence de la situation, car où peut-on trouver chez eux cette intelligence ? Mais il suffit que les réformes se fassent par la *volonté du ciel, c'est-à-dire de l'Empereur français*, et que disparaissent les modes caractéristiques actuels de la centralisation et de l'organisation, modes dans lesquels il n'y a ni justice, ni garantie, ni popularité, mais seulement l'arbitraire et les arguties d'un seul. » (2). Avec son ami Niethammer, il s'élève, en termes d'une extrême vivacité, contre l'obscurantisme qui régnait dans l'administration et dans l'organisation de l'Instruction publique en Bavière. Hegel est si convaincu de la supériorité des Français et des bienfaits que l'influence française réalisera en Allemagne, que, lors de la campagne de 1809, ce sont les Autrichiens qu'il considère comme des ennemis. « Personne, écrit-il, le 7 mai 1809, à Niethammer, ne peut vous féliciter plus chaleureusement pour la libération des *ennemis* (les Autrichiens) que moi. » Il raconte comment seule « la canaille » a acclamé le piquet de uhlans autrichiens qui firent une incursion à Nuremberg et constate avec satisfaction que, s'ils firent beaucoup de bruit, ils firent peu de besogne (3). Quelques jours après, le 26 juin, un corps de partisans autrichiens étant revenu à Nuremberg, Hegel raconte longuement et avec scandale

(1) *Loc. cit.*, p. 140 et 141.
(2) *Ibid.*, p. 158 et 159.
(3) *Ibid.*, p. 226.

Digitized by Google

les excès auxquels se livre la populace qui maltraita et désarma le Commandant des Gardes Nationaux, acclama les Autrichiens, s'empara du Palais de la Police, insulta le Commissaire Général du Cercle de Pegnitz et il conclut son récit par ces paroles : « il est impossible d'imaginer des sentiments et une conduite plus infâmes que ceux des bourgeois » (1).

Lorsque l'Homme du Destin, le Maître de la Guerre et de la Paix du monde chancela, puis s'écroula, et que l'Allemagne, se réveillant de sa léthargie, ramassa toutes ses énergies pour se débarrasser de l'oppresseur, Hegel, pas plus que Gœthe, ne partage l'angoisse, les espoirs, le triomphe de ses compatriotes, ni ne renonce à son admiration enthousiaste pour le grand Vaincu. Fidèle à cette habitude d'esprit qui lui faisait envisager les événements du monde comme les incarnations des visions des poètes grecs, la défaite de Napoléon lui apparaît comme la chute du héros tragique destiné à périr par l'excès de sa force, par l'ὕβρις, condamné à se briser contre le roc de la petitesse qui l'environne. « De grandes choses, écrit-il, le 29 avril 1814, se sont accomplies autour de nous. C'est un spectacle immense que de voir un génie extraordinaire se détruire lui-même. C'est le τραγικώτατον qu'il y ait. Toute la masse de la médiocrité, de sa compacte pesanteur de plomb, pèse sans répit ni réconciliation sur la supériorité jusqu'à ce qu'elle l'ait portée ou bien à son niveau ou bien sous son niveau. Le tournant du drame, la cause pour laquelle c'est à la masse qu'est dévolue la puissance et que c'est elle qui subsiste et triomphe comme chœur, est qu'il faut que ce soit la grande individualité elle-même qui donne des raisons à sa défaite et s'anéantisse par conséquent elle-même (2).

Mais la grande catastrophe de 1815, l'écroulement du

(1) *Loc. cit.*, p. 233 et 234.
(2) *Ibid.*, p. 371.

Digitized by Google

système napoléonien, réalisation, d'après Hegel, de ce qu'il y avait de légitime dans les principes de la Révolution, et le retour offensif des forces du passé n'altèrent en rien la confiance que professe le philosophe dans la marche irrésistible de l'Esprit du monde vers le progrès. « Je reste convaincu, écrit-il, le 29 août 1814, que l'Esprit du monde a donné à notre époque comme mot d'ordre « *d'aller en avant* » (*avanciren*). A ce mot d'ordre, on obéit. Les choses avancent irrésistiblement à travers tous les obstacles comme une phalange cuirassée et étroitement serrée, d'un mouvement aussi imperceptible que le soleil. D'innombrables troupes légères amies et ennemies flanquent le gros de l'armée sans que la plupart sachent de quoi il s'agit et reçoivent des coups dans la tête comme d'une main invisible. Toutes les fanfaronnades à la Weiler, tous les charlatanismes à la Wismair n'y peuvent rien (1). La réaction dont naguère nous avons tant entendu parler, je l'ai attendue. Elle veut avoir son heure : « *La vérité, en la repoussant, on l'embrasse* » est une profonde devise de Jacobi. Jusqu'à présent cette réaction est bien inférieure aux forces qui s'y opposent : car elle fait déjà partie elle-même de la sphère vis-à-vis de laquelle les forces de résistance demeurent quelque chose d'extérieur. Sa volonté se réduit essentiellement, bien qu'elle s'imagine le contraire, à l'effort de vanité d'imprimer à ce qui est et contre quoi elle s'imagine nourrir la haine la plus violente, son propre sceau pour avoir le plaisir d'y lire : c'est moi qui ai fait cela... La réaction la plus profonde à laquelle nous ayons assisté, celle contre Bonaparte, a-t-elle donc, au fond, modifié tant de choses en bien et en mal ? » (2) C'est là, semble-t-il, l'expression de la conviction profonde de Hegel. Rien n'est capable d'arrêter la marche en avant

(1) Weiler et Wismair étaient des réactionnaires bavarois, adversaires de Niethammer, l'ami de Hegel.

(2) *Loc. cit.*, p. 401 et 402.

Digitized by Google

de l'Histoire et tout ce que peut faire la réaction, c'est d'imprimer à ce qu'elle n'a pas su empêcher et ce qu'elle est obligée d'accepter, le cachet de ses préventions et de ses préjugés. Mais ce cachet n'est qu'extérieur ; le fond des choses, l'essence lui échappe, et tous les petits hommes qui se dressent contre la masse formidable de l'Histoire et qui s'imaginent en arrêter l'élan, ne sont justifiables que de la comédie ou de la farce.

Ce sont là les assertions les plus intéressantes que l'on puisse cueillir dans la correspondance de Hegel. A partir du moment où enfin, après une longue attente, il entre dans l'enseignement supérieur, d'abord à Heidelberg, puis à Berlin; qu'il acquiert une autorité grandissante; que son système est considéré par le Ministre Altenstein et bientôt par l'Allemagne tout entière comme le seul qui fût capable de reproduire spirituellement l'évolution de l'univers et que sa philosophie devint en Allemagne et surtout en Prusse une sorte de philosophie d'État, Hegel se voue tout entier à l'élaboration de sa doctrine et à ces cours qui attirèrent à l'Université de Berlin des flots d'auditeurs venus du monde entier. Tout naturellement, Hegel s'est réconcilié avec cette Prusse pour laquelle, comme nous le verrons, il avait professé, lors de la rédaction de sa première grande œuvre politique, une si vive antipathie. Il paraît, tout au moins dans sa correspondance, se passionner moins vivement pour les événements politiques. Mais il ne semble pas, en dépit de toutes les invectives que le parti libéral a lancées contre lui, qu'il ait modifié les fondements de sa pensée. Bien qu'on l'ait appelé le philosophe de la Restauration, on ne trouve rien, nous le verrons, dans ses œuvres qui justifie ce qui, dans la bouche de ceux qui l'ont affublé de ce titre, voulait être une injure. Tout au contraire, à l'apogée même de sa carrière, en 1827, Hegel eut maille à partir avec la Restauration. Un chapelain de l'Église Sainte-Edwige, qui suivait ses cours, avait dénoncé le philosophe aux autorités

Digitized by Google

à propos d'attaques qu'il aurait dirigées contre le dogme de la transsubstantiation. Hegel, dans un mémoire justificatif adressé à son ministre, repoussa l'accusation avec énergie et hauteur et, dans une lettre à sa femme il écrit qu'il a visité les Universités de Liège, de Louvain et de Gand et qu'il considère ces Universités comme un refuge possible au cas où la « curaille » de Berlin lui rendrait impossible le séjour de cette ville, « la Curie de Rome étant un adversaire plus honorable que les misères d'une méprisable gargotte de prétraille » (1). D'ailleurs, la dernière œuvre qu'il ait écrite et publiée est une œuvre politique dont l'examen nous montrera si les idées fondamentales de Hegel sur l'État, sa nature, son essence et son organisation, se sont modifiées ou bien si le philosophe est resté fidèle à sa pensée jusqu'à la fin de sa carrière.

II

Du premier essai que Hegel a consacré à la politique, « *Ueber die neuesten innern Verhältnisse Würtembergs, besonders über die Gebrechen der Magistratsverfassung*, 1798 », il ne nous reste guère que quelques pages. Il y exprime la conviction « qu'universel est le sentiment que l'édifice politique, tel qu'il subsiste encore, est ruineux, et universelle la crainte qu'il ne s'écroule et ne blesse dans sa chute tous ceux qu'il abrite. Aussi est-il sage de ne pas s'en fier au hasard pour savoir ce qui mérite de s'écrouler ou ce qui doit subsister ». Il faut avoir le courage d'être juste, le courage d'en finir définitivement avec ce qui ne saurait subsister et reconstituer sur de nouveaux fondements les ailes de l'édifice qui sont décidément ruineuses. C'est être aveugle que de croire que les institutions, les constitutions, les lois, qui ne s'accordent plus avec les

(1) *Loc. cit.*, p. 276. Cf. HAYM, *Hegel und seine Zeit*, p. 509-512.

Digitized by Google

mœurs et les besoins des hommes, dont s'est envolé l'âme, puissent continuer à constituer le ciment d'un peuple. Toutes les tentatives de ravauder les pièces d'une constitution à laquelle les citoyens n'ajoutent plus confiance, de « replâtrer des tombes avec de belles paroles », ne couvrent pas seulement de honte ceux qui s'y hasardent, mais font éclater des explosions terribles où se joint au besoin de réforme la soif de vengeance de la foule si longtemps abusée et opprimée. Bien des privilégiés comprennent la nécessité d'un changement, mais sont assez faibles pour vouloir conserver cependant leurs privilèges, alors qu'il est naturel que ceux qui subissent l'injustice exigent qu'elle soit réparée, et nécessaire que ceux qui jouissent de privilèges injustes en fassent spontanément le sacrifice. « Il faut que chaque individu et chaque classe, avant de chercher les causes du mal en dehors d'eux, commencent par s'examiner eux-mêmes, pèsent consciencieusement leurs droits, et que, s'ils se trouvent en possession de droits illégitimes, ils tendent à établir un juste équilibre entre ceux-ci et les droits des autres » (1). Hegel est donc convaincu que l'édifice politique de l'Allemagne de 1798 est ruineux et demande à être reconstitué de fond en comble.

Dans un second Essai, composé, comme l'établit Dilthey, de l'automne 1801 au printemps 1802, et resté inédit comme le premier, Hegel esquisse un plan de reconstitution. Il fait précéder son ouvrage, qui, comme on le verra, est l'œuvre d'un esprit entièrement réaliste, d'un historien et d'un sociologue admirablement informé de l'histoire politique de l'Allemagne et de l'Europe, d'une Introduction que, d'ailleurs, il ne semble pas avoir conservée, et où le génie, non seulement de la métaphysique, mais encore de la mystique, se donne librement carrière.

(1) *Uber die neuesten innern Verhältnisse Würtembergs, besonders über die Gebrechen der Magistratsverfassung*, in *Hegels Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*, édition Georg Lasson, Leipzig, 1913, p. 150 à 154.

Digitized by Google

Ainsi nous pouvons surprendre, jusque dans un écrit purement politique, destiné, dans la pensée de son auteur, à agir sur la réalité, cette union intime du réalisme historique et du mysticisme qui constitue le maître-caractère de la philosophie hegelienne.

Le titre de cette Introduction est « *Liberté et Destinée* ». Ce qui, d'après Hegel, caractérise la crise par laquelle passe la société présente, crise qu'avait dénoncée Rousseau et voulu résoudre la Révolution, c'est la « contradiction toujours grandissante entre l'inconnu que cherchent inconsciemment les hommes et la réalité ». Et les hommes d'action qui sont entièrement plongés dans la vie et les penseurs qui « ont élevé en eux la nature à la dignité de l'Idée, souffrent également de cette contradiction et sont rapprochés les uns des autres par cette souffrance. » Les uns éprouvent le besoin de s'élever de la contingence à la nécessité des idées, les autres de passer du monde des idées à la vie. L'état de l'homme, que son époque a exilé dans un monde intérieur, ne peut être ou bien, lorsqu'il veut se maintenir dans celui-ci, qu'une mort continue, ou bien, lorsque la nature le pousse vers la vie, qu'un effort de suspendre ce qu'il y a de négatif dans le monde existant pour pouvoir se retrouver en lui, y jouir, pour pouvoir vivre. Sa souffrance est liée à la conscience des limites qui lui font dédaigner la vie telle qu'il lui est permis de la mener : il *veut* sa souffrance. Au contraire, la souffrance de l'homme qui ne réfléchit pas à sa destinée est exempte de volonté, parce qu'il respecte l'élément négatif du monde, qu'il ne conçoit les limites de celui-ci comme invincibles qu'en tant que formes juridiques et qu'en tant que forces qui le dominent, parce qu'il considère ses déterminations et ses contradictions comme absolues et qu'il va même, si celles-ci blessent ses instincts, jusqu'à s'y sacrifier lui-même et les autres (1). »

(1) *Fragmente zur « Verfassung Deutschlands »*, n° 3, *loc. cit.*, p. 139.

Digitized by Google

Telles sont, d'après Hegel, les raisons profondes du mécontentement qu'inspire aux hommes les plus divers la vie ancienne. Cette vie « consistait à se restreindre à un empire ordonné sur sa propriété, à contempler son petit monde entièrement asservi et à en jouir, puis à s'anéantir soi-même, à se réconcilier ainsi avec ces limites et à s'élever par la pensée au ciel. Or, d'une part, les misères du temps ont attenté à cette propriété ; de l'autre, le luxe a suspendu la limitation et, dans les deux cas, a fait de l'homme le maître et a accru à l'infini son pouvoir sur la réalité. Sous cet aride empire de l'entendement, la mauvaise conscience d'avoir fait de sa propriété, d'avoir fait de simples objets, un absolu, s'est accrue et, avec elle, la souffrance des hommes, *et un souffle de vie nouvelle et meilleure a passé sur ce temps.* » Les hommes se sont enthousiasmés pour les hauts faits des grands caractères, pour les grands mouvements des nations, pour la représentation de la destinée par les poètes, pour la métaphysique qui a mis des bornes aux limites et conféré sa nécessité à l'enchaînement du grand tout ! « La vie, bornée en tant que force, ne peut être attaquée par le meilleur avec force que lorsque ce meilleur est devenu, lui aussi, une force et a à craindre la violence. » Il faut donc que les hommes, n'ayant vécu que de la vie intérieure, cristallisent cette vie dans la réalité, en fassent jaillir un ordre légal extérieur, et transforment l'idée en universalité saturée de puissance « *machthabende Allgemeinheit* » (1). C'est cette œuvre de cristallisation, d'extériorisation et de réalisation que Hegel tente d'accomplir dans son premier grand ouvrage politique intitulé : ***Essai sur la Constitution de l'Allemagne*** (1802).

*
* *

Avant tout, y affirme Hegel, « l'Allemagne n'est plus un État. Non seulement les vieux maîtres du Droit cons-

(1) *Loc. cit.*, p. 140 et 141.

Digitized by Google

titutionnel allemand ont été impuissants à créer un concept de la Constitution allemande et les maîtres modernes ont renoncé même à le chercher, mais la guerre récente avec la République Française, guerre qui s'est terminée par la perte de quelques-unes des provinces les plus florissantes de l'Allemagne et de plusieurs millions de ses habitants, a prouvé que l'Allemagne avait cessé d'être un État proprement dit. » Cela s'explique par le fait que l'organisation de ce vaste corps qu'est la Constitution allemande s'était développée au milieu d'une tout autre vie que celle qui l'inspire actuellement. En effet, c'est l'instinct le plus profond inhérent à la nation allemande qui a modelé la forme du droit public en Allemagne. Cet instinct est l'instinct de liberté, le caractère particulariste, le génie individualiste, et c'est lui qui a empêché l'Allemagne, alors que toutes les autres nations européennes avaient créé des États uns et centralisés, de se soumettre à un pouvoir central, de se subordonner à une puissance d'État unique. Sous l'empire de cette liberté, se créèrent, au hasard des circonstances et du tempérament des hommes, des centres de puissances indépendants de cette force universelle que l'on appelle « la force d'État ». Ce sont ces centres qui constituèrent une multiplicité de propriétés distribuées sans règle et indépendantes de l'État lui-même. Il en fut de même des pouvoirs et des droits politiques qui, n'étant pas subordonnés à une organisation générale, mais acquis par chaque membre de la hiérarchie politique — les maisons princières, les différents ordres, les villes, les corporations, etc. — étaient nécessairement précaires, puisque, en dernière analyse, ils reposaient tous sur la puissance de l'État et participaient, par conséquent, de son impuissance. C'est ainsi que les principes du Droit public allemand ne peuvent être déduits ni du concept d'un État en général, ni de celui d'une Constitution déterminée, comme par exemple une monarchie, et que le droit politique allemand ne constitue pas une

Digitized by Google

science, mais un « *urbarium* » de droits politiques acquis à la manière de droits privés. « L'Empire allemand est un Empire qui, tel que l'est le règne de la nature dans ses productions, est insondable en grand et inépuisable en petit. »

Or, « tout État exige un centre général, un monarque et des ordres où convergent les différents pouvoirs, les rapports avec les puissances étrangères, la puissance militaire et les finances, qui en ménagent la réalisation, un centre qui, à sa mission directrice, *associe la force nécessaire pour se soutenir, lui et ses décisions, et pour maintenir les différentes parties qui le constituent sous sa dépendance.* » L'Allemagne, elle, étant dépourvue de ce centre, ne peut plus être considérée comme un tout politique unique, mais se compose d'une multitude d'États indépendants et souverains quant à leur essence. Ce qui le prouve, c'est que, l'Allemagne n'étant ni une démocratie, ni une aristocratie, mais une monarchie, et que, d'autre part, l'Allemagne ne constituant pas un État proprement dit, les maîtres du droit constitutionnel allemand n'ont pas osé appeler l'Empereur un monarque, mais lui ont conféré le titre tout à fait général de « Chef de l'Empire » « *Reichsoberhaupt* », « qui met l'Empereur dans la même catégorie que le défunt Doge de Venise et le Sultan turc. » (1).

Pour faire de l'Allemagne un État véritable, but dernier de la Constitution, il faut avant tout savoir ce qu'est, ce que doit être un État. « *Une multitude d'hommes ne peut être appelée État qu'à la condition qu'elle soit unie en vue de la défense commune de la totalité de sa propriété.* » Naturellement, il ne suffit pas que cette union ait l'intention de se défendre, il faut que cette intention soit efficace et réelle. Parmi les caractères de l'État, il faut distinguer

(1) *Die Verfassung Deutschlands* in *Hegels Schirften zur Politik und Rechtsphilosophie*, édition Georg Lasson, Leipzig, 1913, Introduction, p. 3 à 17.

Digitized by Google

soigneusement les caractères nécessaires et essentiels et les caractères contingents et accidentels. Le seul caractère essentiel d'un État, sa fonction propre, sa fin unique, est « de *constituer une puissance, une force de défense commune.* » Tout le reste, — la question de savoir si, parmi les sujets d'un État, il est des serfs, des citoyens, de libres gentilshommes et des princes ; s'il y règne l'égalité des lois ; si la participation faite aux ordres et aux citoyens, en tant qu'individus, à la confection des lois, est équitable ; si les contributions, les droits et les devoirs sont impartis également ; s'il y subsiste cette unité de mœurs, de culture et de langue, sans lesquelles ni Rome, ni Athènes ne pourraient se concevoir, ou cette unité de religion qui constituait, jusqu'à la Réforme, l'âme même d'un État, — tout cela est contingent (1).

Sans doute, d'après les théories politiques soutenues par les « prétendus philosophes et les professeurs des Droits de l'Homme », toutes les fonctions que Hegel vient de définir comme contingentes font partie de l'essence de l'État. Mais c'est là une vue erronée. Si, en effet, il faut que la puissance suprême puisse exercer un droit de contrôle sur les fonctions que Hegel considère comme contingentes ; s'il faut que le pouvoir de l'État, aussi bien l'exécutif que le délibératif ait un centre, c'est « le préjugé fondamental « des théoriciens modernes que de concevoir l'État comme « une machine n'ayant qu'un seul ressort qui communique « le mouvement à tout l'immense rouage, que d'assigner « au pouvoir suprême de l'État la mission de le régler, « d'organiser, de surveiller et de diriger toutes les insti- « tutions que comporte la société. » (2) Combien la vie d'un tel État, où tout est réglé d'en haut, ou rien de ce qui est collectif n'est abandonné à l'administration et à l'exécution du groupe qui y est intéressé, est nécessairement

(1) *Loc. cit.*, p. 18 à 26.
(2) *Ibid.*, p. 28.

Digitized by Google

toute mécanique et destituée de toute âme ! « *Tous ceux qui ont visité n'importe quel village en Prusse, ont constaté combien l'État prussien est dénué de tout génie scientifique et artistique, et se gardent de mesurer sa force d'après l'énergie éphémère à laquelle un génie unique a su l'élever pour un temps, ont pu s'en convaincre.* » (1)

Après avoir examiné l'organisation militaire, financière et juridique de l'Allemagne, organisation qui ne répond en aucune façon à la seule tâche de l'État qui est, comme nous l'avons vu, de se défendre contre l'étranger, Hegel montre les raisons de son impuissance. Elle dérive, en dernière analyse, de ce goût d'indépendance, de cette tendance vers le particularisme, en quoi lui paraît résider l'âme du génie germanique. C'est elle qui a créé tous ces États particuliers qui n'ont pas permis à un pouvoir central, digne de ce nom, de se constituer et qui ont fait, de tout ce qui est pouvoir d'État et union de la société en État, une chose toute formelle. « C'est de là que dérive ce respect exagéré des Allemands, tant raillé par les étrangers, pour tout ce qui est formes extérieures, rites, cérémonies. Il n'est, en vérité, que la manifestation de la primitive nature allemande attachée avec une indomptable ténacité à son indépendance et à sa libre volonté. C'est dans le maintien de ses formes que l'Allemand s'oblige à voir la conservation de sa Constitution. » (2)

L'Allemagne a commencé à vivre politiquement en même temps que presque tous les autres États de l'Europe Mais, tandis que la France, l'Espagne, l'Angleterre, le Danemark, la Suède, la Hollande, la Hongrie, sont parvenus à se constituer et à se maintenir en États, la Pologne a péri, l'Italie s'est divisée, et l'Allemagne s'est morcelée en une multitude d'États indépendants. La plupart des grands États européens ont été fondés par des peuples

(1) *Loc. cit.*, p. 31.
(2) *Ibid.*, p. 86 et 87.

Digitized by Google

germaniques, et leur constitution a jailli du génie de ces peuples. Conformément à ce génie, « si la nation avait des droits sur le bras de tout homme libre, en revanche, tout homme libre avait le droit de participer, avec sa volonté, à tous les actes de la nation. Les princes étaient élus par le peuple ; la paix, la guerre, toutes les œuvres de la collectivité étaient décidées par lui. Tous ceux qui le voulaient participaient à la délibération, ceux qui ne le voulaient pas, y renonçaient de leur plein gré, et s'en remettaient à l'intérêt identique des autres. » Lorsque, à la suite de l'évolution des mœurs, le plus grand nombre des hommes libres, c'est-à-dire toute la bourgeoisie, furent obligés de se préoccuper uniquement de pourvoir à leur vie, que les États grandirent, et que ceux qui voulaient se vouer à la chose publique durent constituer une classe à part, le soin de cette chose publique fut dévolu à un centre constitué par le monarque et par les ordres qui, comme la noblesse et le clergé, participent directement au gouvernement, ou, comme le tiers État, représentent le peuple tout entier. Au monarque incombe le soin de régler les affaires de la nation, surtout en tant qu'elles concernent les rapports avec les autres États, il est le centre de la puissance de l'État dont émane tout ce qui, d'après les lois, exige un pouvoir de contrainte, il détient la force législative, tandis que les ordres contribuent à la législation et accordent les moyens grâce auxquels le pouvoir d'État peut subsister (1). C'est là *le système représentatif* qu'ont réalisé tous les États européens, système qui n'est pas né dans les forêts de Germanie, ainsi que l'a dit Montesquieu, mais qui a jailli du génie profond de la Germanie. « L'enchaînement de l'histoire du monde a mené le genre humain après le despotisme oriental et la domination universelle d'une République, après la décadence de cette République, à ce système qui constitue le milieu entre le despotisme et la

(1) *Loc. cit.*, p. 92 et 93.

Digitized by Google

République. Ce sont les Allemands qui sont le peuple dont est née cette troisième forme universelle de l'esprit du monde qui porte dans l'histoire le nom de *système féodal.* » (1)

Les porteurs de ce système, les vassaux, demeurèrent, dans leurs rapports réciproques et dans leurs relations avec l'ensemble de l'État, les hommes libres qu'ils avaient été dès l'abord. Mais ils eurent à leur tour des sujets et, par là, des devoirs envers celui que, librement, ils avaient placé à leur tête. Cette qualité contradictoire d'homme libre et de vassal se concilie en ce que les fiefs des vassaux n'étaient pas des fiefs de la personne du prince, mais bien des fiefs de l'Empire. Le système représentatif est si intimement lié à l'essence de la féodalité, qu'il serait absurde d'y voir une invention des temps modernes. Tous les États modernes ne subsistent que grâce à lui, et ce n'est que la dégénérescence de ce qui constitue l'être véritable du système qui a détruit la constitution de la France, mais non pas la France en tant qu'État. « Il est né en Allemagne, mais c'est une loi supérieure d'après laquelle le peuple qui a donné au monde une impulsion universelle périsse avant tous les autres, et que le principe qu'il représente, mais non par lui-même, continue à subsister. » (2)

Ainsi l'Allemagne n'a pas su exploiter pour elle-même ce système représentatif qu'elle a donné au monde. En ne faisant pas de la constitution féodale une puissance de l'État, mais en conservant à chacun des membres qui constituaient l'État son indépendance, elle s'est fragmentée en un grand nombre d'États dont l'existence était garantie par des traités contractés entre eux et avec les grandes puissances étrangères, si bien que c'est de la politique de celles-ci qu'elle dépendait. Ces traités étaient des traités de paix. Or, tout traité de paix véritable implique

(1) *Loc. cit.*, p. 93.
(2) *Ibid.*, p. 93 à 97.

Digitized by Google

que, désormais, l'amitié régnera entre les parties contractantes. Ces traités, quelque solennellement qu'ils aient été garantis, ne parviennent pas à sauvegarder la paix d'une façon permanente. Même quand aucune des parties contractantes n'attaque ouvertement des droits stipulés par les traités, il peut surgir des divergences d'interprétation au sujet de tel point, souvent insignifiant, qui finissent par entraîner la guerre. La guerre une fois éclatée, tous les droits proclamés par les États s'évanouissent. « Ces guerres, que ce soient des guerres offensives ou défensives — les parties en lutte ne parviennent jamais à s'entendre sur ce point — ne pourraient être appelées injustes que si les traités de paix stipulaient une paix réciproque *inconditionnelle* ; même si le traité proclamait la paix et l'amitié perpétuelles entre les parties contractantes, celles-ci ne doivent être entendues que sous la réserve que la paix subsistera tant qu'aucune des parties n'est attaquée ou n'est pas traitée d'une façon hostile par une autre. Aucun État ne peut s'obliger à se laisser attaquer ou traiter d'une façon hostile sans se défendre et en conservant malgré tout la paix. » (1)

Les « amis du genre humain » et les « moralistes » accusent la politique de ne chercher que le profit aux dépens du droit, mais ils devraient comprendre « que les intérêts et partant aussi les droits peuvent entrer en collision les uns avec les autres et qu'il est insensé d'opposer l'intérêt de l'État ou l'utilité de l'État au droit. *En effet, le droit n'est pas autre chose que l'intérêt d'un État fixé et concédé par des traités.* Or, comme les traités fixent les différents intérêts des États et que ces intérêts, en tant que droits, sont infiniment complexes, ils entrent nécessairement, eux, et partant aussi les droits, en conflit. Ce sont les circonstances, les combinaisons des puissances, c'est-à-dire le jugement de la politique, qui décident si les intérêts ou les droits

(1) *Loc. cit.*, p. 99.

Digitized by Google

menacés doivent être défendus avec toute la puissance dont dispose l'État. De son côté, l'État, entré en conflit avec le premier, peut alléguer, lui aussi, un droit parce qu'il a des intérêts et partant aussi des droits diamétralement opposés à ceux du premier. *Par conséquent, c'est la guerre seule qui peut désormais décider, non pas lequel des droits affirmés par les deux parties est le droit véritable — car les deux parties ont des droits véritables — mais bien lequel des deux droits doit céder à l'autre. C'est à la guerre qu'appartient cette décision, précisément parce que les deux droits contradictoires sont également vrais et qu'il faut, par conséquent, autre chose, la guerre, qui les rende inégaux, pour qu'ils puissent se concilier, ce qui ne peut avoir lieu que si l'un cède à l'autre* (1). C'est là ce qui explique les différentes guerres intérieures dans lesquelles a été engagée l'Allemagne et auxquelles *l'Union des princes* « *Fürstenbund* » de Joseph II, quelque généreuse qu'en ait été l'inspiration, n'a pas su mettre fin.

Au fond, c'est le traité de Westphalie qui, en consacrant l'antique indépendance des différentes parties de l'Allemagne, a empêché celle-ci de devenir un État moderne et d'avoir une vraie puissance d'État. A partir de ce moment, l'Allemagne est destituée de tout État, *staatslos*. Ce n'est que dans la dernière guerre contre la France, à laquelle participèrent presque tous les États de l'Allemagne, qu'il sembla se former dans le sein de celle-ci cette volonté commune de défense qui, comme nous l'avons vu, constitue, pour Hegel, l'essence même d'un État. Mais cette volonté ne persista pas et les plus puissants d'entre les États allemands se séparèrent de l'ensemble des combattants.

A l'encontre de l'Allemagne, la France a su réaliser son unité et devenir, au lieu d'un faisceau incohérent de parties, un tout cohérent et uni, une monarchie véritable, grâce surtout au génie de Richelieu qui a su abaisser les

(1) *Loc. cit.*, p. 100 et 101.

Digitized by Google

grands et réduire les protestants. Il en fut de même de l'Espagne, de l'Angleterre et des autres nations européennes. Au contraire, l'Italie, comme l'Allemagne, se déchira en lambeaux pantelants qui ne parvinrent pas à se rejoindre, malgré la géniale clairvoyance de Machiavel (1).

Voilà, dénoncée avec force, la plaie qui ronge l'Allemagne. Comment y porter remède, comment faire de l'Allemagne un État organisé, cohérent, centralisé, et assez puissant pour réaliser l'unité à l'intérieur et la défense contre l'ennemi à l'extérieur ? Contrairement à ceux de ses compatriotes rêvant d'une nouvelle Union des États allemands, qui, par une concentration efficace de leurs forces militaires et financières, aurait réalisé la fin propre d'un État, c'est-à-dire sa protection à l'intérieur et à l'extérieur, tout en sauvegardant l'indépendance et l'égalité de tous les États particuliers, Hégel a la conviction que l'Allemagne ne peut devenir un État digne de ce nom que si l'une des deux grandes puissances germaniques, l'Autriche ou la Prusse, crée l'unité allemande. Toute l'histoire de la guerre a montré combien, tant que les différents États de l'Allemagne ne seraient pas rattachés les uns aux autres par la forte main d'une puissance de premier ordre, l'Allemagne continuerait à être la risée et la proie de l'étranger. Cette main, à l'avis de Hegel, ne pouvait plus être celle de la Prusse. En contractant une paix séparée avec la France, en amenant, dans la terreur causée par les défaites de 1794, la plupart des États du Nord à se joindre à elle, en interdisant à la Suède de franchir ses frontières pour apporter un contingent militaire aux adversaires de Napoléon, en enlevant à Nuremberg — libre ville d'Empire — une partie de son territoire, enfin en désarmant et en réquisitionnant le Hanovre, son ancien allié,

(1) *Loc. cit.*, p. 100 à 116.

Digitized by Google

le roi de Prusse, l'électeur de Brandbourg, avait montré qu'il séparait totalement ses intérêts de celui de l'Empire allemand et qu'il ne pouvait être un prince de l'Empire allemand marchant de pair avec les autres États, capable d'entrer avec eux dans une association où ils eussent le même droit que lui, mais qu'il voulait être le maître d'un puissant État souverain (1).

C'est donc à l'Autriche que revient la mission de devenir la tête de l'Allemagne et de la transformer en État. Les relations de l'Autriche avec l'Allemagne plongent dans le passé le plus lointain. Si elle consentait à renoncer à la couronne impériale, à devenir une grande puissance souveraine contractant avec ses voisins des traités garantissant à ceux-ci leur autonomie, son hégémonie serait acceptée plus facilement que celle de la Prusse. En effet, les petits États — une abbaye, une ville d'Empire, un chevalier d'Empire — avaient beaucoup moins à craindre des appétits de l'Autriche que de ceux d'une puissance moindre et incessamment occupée à s'agrandir comme la Prusse. Sans doute, les États protestants pouvaient autrefois redouter légitimement le fanatisme de la catholique Autriche, mais cette crainte est devenue vaine depuis que Joseph II a subordonné l'Église à l'État, a suspendu l'ordre des Jésuites et a accordé aux protestants des droits civils ; il n'y a plus que les publicistes de Berlin qui osent évoquer « le spectre noir » du péril clérical. D'autre part, est conjuré aussi le fantôme de la monarchie universelle, puisque, depuis un siècle, l'Espagne est séparée de l'Autriche, que l'Autriche a perdu de grandes provinces,que la France et l'Angleterre se sont élevées au même niveau de puissance, que se sont formés les États nouveaux de la Prusse et de la Russie, que s'est constitué un système d'équilibre européen dans lequel toute monarchie universelle est impossible. Par conséquent, c'est à l'Autriche

(1) *Loc. cit.*, p. 118 à 122.

Digitized by Google

que doit revenir légitimement la tâche d'être l'unificatrice et l'organisatrice de l'Allemagne, laquelle d'ailleurs aurait à protéger contre elle, moins que contre la Prusse, mais fort énergiquement, la liberté allemande.

Que si l'Autriche entreprenait cette œuvre, la première de ses démarches devrait être de créer une armée dans laquelle fussent fondues toutes les armées allemandes. Le chef suprême de cette armée serait l'Empereur ; les frais en seraient votés annuellement par une Diète « *Reichstag* » où les États provinciaux « *Landstände* » et les villes délégueraient des députés, lesquels accorderaient le budget militaire, non plus, comme maintenant, directement à leurs princes et seulement indirectement à l'Empereur, mais immédiatement à celui-ci. De la sorte, l'Empereur serait de nouveau, et la tête et le bras de l'Empire. *Pour réaliser ce dessein, pour brasser ensemble les parties composites de l'Allemagne morcelée et en faire un tout vraiment uni, un seul moyen est possible : la guerre, qui s'incarnerait — comme elle s'est incarnée en France en Napoléon — en un conquérant de génie* (1).

Voilà, dans ses lignes essentielles, ce traité sur la Constitution de l'Allemagne dans lequel, pour la première fois, Hegel a esquissé sa philosophie politique. Il faut en retenir les points suivants. Avant tout, pour Hegel, un État est constitué par une multitude d'hommes qui se sont unis pour défendre la totalité de ce qu'ils possèdent. Cette fonction de défense commune est la fonction essentielle et, en somme, unique, de tout État et toutes les autres fonctions qu'on lui a prêtées sont contingentes. Pour que l'État puisse accomplir sa mission de défense, il faut qu'il ait une unité et un centre et que tous les pouvoirs qui le constituent soient subordonnés à un pouvoir souverain, incarné dans un monarque. Toutes les fonctions autres

(1) *Loc. cit.*, p. 122 à 135.

Digitized by Google

que la fonction de défense doivent être assumées par des pouvoirs secondaires. Ces pouvoirs seront, sans doute, subordonnés à la puissance suprême, mais celle-ci se gardera d'empiéter sur la mission particulière qui leur est dévolue et de faire de l'État une machine dont tous les rouages seraient commandés par un seul centre de forces. L'État étant ainsi créé par une puissance centrale et des pouvoirs secondaires, ces pouvoirs secondaires *représenteront* auprès de lui les classes qu'ils incarnent et les intérêts dont ils sont chargés. Ce système de représentation, né en Allemagne, est l'essence de tout État moderne, et c'est seulement la dégénérescence du système représentatif, telle qu'elle a eu lieu en France, qui amène des révolutions. L'État, de par sa mission sacrée de défense commune, est la source de tous les droits. Il est supérieur au droit privé, puisque, par exemple, l'impôt qu'il est obligé de lever suspend le droit de propriété, et au droit politique, puisque les droits politiques garantis par des traités sont suspendus en fait par l'état de guerre. Le droit ne peut donc pas être envisagé comme quelque chose d'absolu et de supérieur à l'intérêt de l'État. En effet, ce droit, en dernière analyse, n'est pas autre chose que cet intérêt codifié par des traités. Le fait que les intérêts extraordinairement multiples et complexes des différents États entrent nécessairement en conflit et qu'il est impossible de décider, dans la plupart des cas, si l'intérêt de tel État doit légitimement l'emporter sur l'intérêt de tel autre, explique et justifie la guerre. Nous verrons que cette chaîne de propositions constitue comme l'armature de la pensée politique de Hegel et que, s'il en a développé et approfondi certaines parties, il est resté fidèle aux lignes maîtresses du système qu'il a esquissé, d'une part, sous l'influence de la situation particulière de l'Allemagne et, de l'autre, sous celle de la philosophie politique grecque.

Digitized by Google

III

Dans l'Essai « *Sur la façon de traiter scientifiquement le Droit naturel, la place de ce Droit naturel dans la philosophie pratique et ses relations avec le droit positif* » (1802-1803), Hegel aborde un problème méthodologique qui est d'une importance considérable pour sa philosophie politique. La forme de cet Essai est entièrement différente de celle de l'œuvre que nous venons d'étudier. Hegel, en effet, tente d'y appliquer pour la première fois à un problème philosophique particulier, la méthode métaphysique qu'il avait découverte à Francfort et qui devait le mener, par-delà la philosophie de Schelling, à sa doctrine propre. Seulement, il n'est encore maître ni de sa pensée vraie, ni de sa méthode, ni surtout de sa terminologie. D'une part, il n'a pas encore distingué, au sein de l'Esprit, l'Esprit subjectif, l'Esprit objectif et l'Esprit absolu, ni séparé encore l'éthique de la psychologie, de la philosophie de l'Histoire, de la philosophie de l'art et de la religion. D'autre part, sa méthode et sa terminologie sont encore tout imprégnées de celles de Schelling. Il admet avec celui-ci la distinction radicale entre l'*intuition* et le *concept* et tente de déduire la réalité morale et politique des concepts de l'identité et de la contradiction, de l'indifférence et de la différence, de la puissance et de la subsomption, de l'infini et de la relation. Aussi est-il extrêmement malaisé de percevoir, sous le vêtement logique pesant et embarrassé dont il l'a revêtue, la pensée de Hegel. En voici, il me semble, l'essentiel.

Toute discipline philosophique est capable de devenir une science indépendante et d'avoir une nécessité interne parfaite, puisque ce qui en fait une science véritable est l'Absolu. L'Idée dans toute sa pureté peut se refléter dans

Digitized by Google

une science particulière comme la vie absolue se reflète dans tout vivant. Ainsi, le Droit naturel, bien qu'il touche de très près à la réalité psychologique et sociale, peut, lui aussi, être élevé à la forme pure de l'Idée, et cela d'autant plus qu'il entretient des rapports indissolubles avec la morale et que, depuis la philosophie kantienne, c'est la morale qui a été proclamée le seul Absolu auquel l'esprit humain puisse atteindre (1).

Trois méthodes ont été proposées pour donner au Droit naturel un fondement scientifique : la méthode *empirique*, la méthode que Hegel appelle la méthode *réfléchie* et enfin la méthode *absolue*.

Et, tout d'abord, la méthode *empirique*. La méthode empirique part de la multiplicité infinie de principes, de lois, de fins, de devoirs et de droits positifs dont est faite la vie sociale et, obéissant à un irrésistible appel de la raison, elle tente de ramener toute cette multiplicité à une unité, de trouver un principe dont elle se déduise. Pour cela, elle suppose à l'origine du monde moral, comme du monde physique, le chaos, ce que les philosophes ont appelé « *l'état de nature* », et elle se propose d'expliquer comment l'humanité s'est élevée de la nature physique au monde moral, du règne de la force à l'empire du Droit, comment la poussière d'atomes que constituent les individus arrivent à créer l'unité organisée d'un État : elle essaie de démêler ce qui, dans les organisations sociales formées par l'homme, est contingent, ce qui tient à la particularité des mœurs, de l'histoire de la civilisation, elle l'abstrait et s'imagine d'obtenir, dans ce qui reste, ce nécessaire, cet Absolu qu'elle cherche. Mais cette méthode est ruineuse parce que l'empirisme manque de tout criterium pour distinguer entre ce qui est contingent et nécessaire. Elle suppose, par exemple, que l'homme primitif abandonne l'état

(1) *Ueber die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts*, édit. Lasson, p. 330 à 334.

Digitized by Google

de nature à cause des maux qu'il y ressent, ce qui est mettre dans l'être primitif une aspiration qui n'est pas contenue dans son concept. Ou bien elle explique le passage de l'état naturel à l'état civil par un instinct de sociabilité — « *Trieb der Geselligkeit* » — jailli des profondeurs de l'être humain, instinct qui, lui aussi, ne fait pas nécessairement parti de l'état de nature. Ou bien enfin elle admet que Dieu n'est pas seulement le créateur de l'union entre les hommes mais le conservateur de cette union, et que les pouvoirs auxquels se subordonnent les individus-atomes ne sont qu'un reflet de cette divinité, hypothèse qui, elle non plus, ne jaillit pas nécessairement de la conception de l'état de nature. L'empirisme a raison d'exiger que la philosophie pratique ne néglige pas l'expérience. Il est bon qu'il dresse le tableau de toutes les institutions sociales dans leur complexité et leurs détails, et que ce tableau se grave dans l'intuition le plus fidèlement et le plus intensément possible : si la raison ne parvient pas à percevoir en lui l'Esprit de son créateur, « si elle est assez maladroite (*ungeschickt*) pour ne pas élever ce qu'elle embrasse et pénètre à la forme idéelle et ne pas en prendre conscience comme Idée », c'est sa faute à elle et non pas celle de l'empirisme. Mais ce qui est bien la faute de celui-ci, c'est de ne pas rester empirisme pur, mais d'élever à la hauteur et à la dignité de l'Absolu et de considérer comme des fins et des lois de la raison véritables, soit des abstractions vides comme les idées de liberté, d'égalité, d'État pur, soit des déterminations empiriques comme l'idée de contrainte. La faute de la méthode empirique consiste donc à être infidèle à elle-même et de permettre à la *réflexion* d'empiéter sur son domaine. » (1)

En second lieu, la méthode *réfléchie*. Celle-ci consiste à ne plus tenter de déduire de la multiplicité contingente de la réalité un Absolu qui ne saurait s'y trouver, mais

(1) *Loc. cit.*, p. 334 à 346.

Digitized by Google

à poser cet Absolu, cet Infini, cet *a priori* comme quelque chose qui est donné : c'est la méthode dont les deux principaux représentants sont Kant et Fichte.

Pour Kant, on le sait, il a affirmé que cet Absolu que la raison théorique ne peut pas laisser que de chercher, mais auquel il lui est impossible d'atteindre, est réalisé par l'acte moral. Étant donné que tout mobile d'un acte moral ne peut être emprunté qu'à la réalité contingente, ce mobile ne peut résider que dans la *forme* de cet acte qui, elle, appartient, d'après Kant, comme tout ce qui est formel, au domaine de l'Absolu : ce qui constitue l'Absolu moral, c'est que le motif de l'acte peut être universalisé. Mais, fait observer Hegel, le problème moral consiste précisément à connaître, non pas la forme, mais le contenu de la loi morale, à savoir ce que sont le devoir et le droit, si bien que la position même du problème tel qu'il est posé par Kant est contradictoire puisqu'il cherche une législation morale qui, par définition, doit avoir un contenu, dans une raison pratique dont l'essence est d'être privée de contenu (1). D'ailleurs, à regarder de près l'argumentation de Kant, on s'aperçoit qu'elle aboutit à une simple tautologie. Lorsque, par exemple, il démontre que l'universalisation du principe d'après lequel ceux à qui l'on confie un dépôt auraient le droit de le contester, anéantirait tout concept de dépôt, Hegel se demande quelle contradiction il y aurait à ce qu'il n'y eût pas de dépôt ? La démonstration de Kant revient simplement à poser que s'il y a des dépôts, il doit y avoir des dépôts, ce qui est évident.

Mais la conception de Kant n'est pas seulement tautologique, elle est proprement immorale. En effet, elle introduit, par des voies détournées et de véritables tours de passe-passe, — « *Schleichwege, Taschenspielerei* » — au fond de la forme absolue, de la matière finie, et prête à ce contenu irréel et conditionné l'Absolu de la forme (2). Sans

(1) *Loc. cit.*, p. 353.
(2) *Ibid.*, p. 346 à 357, notamment p. 356.

Digitized by Google

doute, concède Hegel, il y a quelque chose de grand dans l'identification posée par Kant et par Fichte entre l'essence du droit et du devoir et l'essence du sujet pensant et du sujet voulant ; mais ni l'un ni l'autre ne sont restés fidèles à cette identité qu'ils ont bien posée comme Absolu, mais, à côté de laquelle ils ont posé, comme principe équivalent et également absolu, un principe de scission de cette unité en un grand nombre d'éléments. Ainsi, Fichte a posé le Moi comme inconditionnel, mais il a immédiatement soumis cet inconditionnel à une condition, à savoir que la conscience pure doit s'acheminer vers la conscience réelle. Il y a donc pour lui deux consciences qui s'opposent : d'une part, l'unité, l'identité, la conscience pure ou la loi morale vide de tout contenu, et, d'autre part, la conscience réelle, c'est-à-dire le sujet, l'être raisonnable, la liberté particulière. Il s'agit de réconcilier cette contradiction, d'harmoniser les deux consciences et Fichte croit y arriver par le concept de *contrainte* « *Zwang* ». En effet, la tâche suprême de l'État de droit est de faire en sorte que l'activité d'un chacun soit *contrainte* par la volonté générale, telle qu'elle se manifeste nécessairement dans les sujets qui sont les organes et comme les « administrateurs » de cette volonté. Par conséquent, l'harmonie des volontés particulières avec la volonté générale n'est pas conçue par Fichte comme une harmonie immanente, comme réalisée par « une majesté intérieure absolue » — *innere absolute Majestät* — mais par un moyen extérieur.

D'un autre côté, pour que cette contrainte d'une volonté générale suprême sur l'ensemble des volontés particulières soit concevable, il faut qu'il y ait un point déterminé où cette contrainte, exercée conformément au concept de la volonté générale, commence. Or, ce point, comme tous les autres points du système qui doit rester immanent et transcendental, doit, lui aussi, être l'objet de la contrainte. Cela ne peut se concevoir qu'en supposant que la force de contrainte totale soit distribuée éga-

Digitized by Google

lement entre les deux forces qui s'opposent — le gouvernement et les gouvernés — et que, dans chacune de leurs manifestations, les gouvernés soient contraints par le gouvernement et le gouvernement par les gouvernés. Mais cette action et cette réaction égales se neutralisent, si bien que gouvernants et gouvernés en arriveraient à l'inactivité absolue.

Pour parer à cette difficulté, Fichte a recours à une série de distinctions compliquées et, d'ailleurs, purement formelles. D'une part, il pose la volonté suprême, la volonté générale conforme à la loi morale qui doit être réalisée ; d'autre part, il admet une puissance *réelle* qui s'incarne dans le gouvernement et, enfin, il oppose à celle-ci une puissance *virtuelle*, chargée de « contraindre » la puissance réelle, de décider si celle-ci agit conformément aux principes de la liberté générale, de la contrôler et, au moment où elle s'aperçoit qu'une volonté particulière s'est substituée au sein du gouvernement à la volonté générale, de le dépouiller de toute autorité, en déclarant nuls tous ses actes. Il n'est pas permis au peuple de s'élever contre les actes illégaux du pouvoir par l'insurrection, parce qu'il ne se compose que de volontés particulières incapables, par définition, de constituer une volonté générale. C'est donc la volonté « *virtuelle* », incarnant la volonté générale, qui proclame le peuple porteur de cette volonté, puisque celle-ci ne réside plus dans le gouvernement.

Mais la conciliation tentée par Fichte entre la volonté suprême incarnée dans un « *éphorat* » et les deux volontés antagonistes des gouvernants et des gouvernés, est illusoire. En premier lieu, en effet, les éphores ne sont, eux aussi, que des volontés particulières et le gouvernement, condamné par eux, aurait le droit reconventionnel de prétendre que ce sont eux et non pas lui qui se sont écartés de la volonté générale. En second lieu, l'institution des éphores est inefficace, puisque tout le monde convient, qu'au moment d'un coup d'État tenté par un gouverne-

Digitized by Google

ment, celui-ci traiterait un Conseil, osant s'opposer à son usurpation, avec la même désinvolture que les autres citoyens. En troisième lieu, si, par impossible, les gouvernants permettaient aux représentants de la volonté générale de convoquer la communauté pour que celle-ci décidât entre eux et les éphores, « *que pourrait-on attendre d'une telle populace qui, surveillée dans tous ses intérêts privés, ne participe aucunement à la vie publique et qui, partant, n'a point qualité pour se rendre compte de ce qu'est une volonté générale et une action conforme à l'esprit d'un tout ?* » Par conséquent, la moralité, telle que la conçoit Fichte, avec, comme essence, l'idée de contrainte, se détruit elle-même. Quant aux concepts associés par lui à celui de contrainte — les concepts de liberté générale et de liberté individuelle séparés l'un de l'autre — ce sont des abstractions irréelles et contradictoires. Ainsi, Fichte pose la liberté naturelle primitive comme limitée par le concept de liberté absolue, ce qui est dire, par définition, que cette liberté absolue est conditionnelle. De même la contrainte est définie comme quelque chose d'extérieur à la liberté : mais une liberté pour laquelle il existerait quelque chose d'extérieur ou d'étranger n'est pas une liberté, puisque son essence consiste à n'avoir rien d'extérieur à côté d'elle (1).

Il faut donc en venir à la *méthode absolue*, c'est-à-dire saisir les manifestations multiples de l'Absolu ou de l'infini dans leurs « moments » nécessaires et montrer comment ces moments déterminent la moralité absolue, le concept vrai des sciences pratiques et des relations qu'elles entretiennent entre elles.

Hegel pose tout d'abord, conformément à la conception grecque, que la *totalité morale absolue ne peut résider que dans la nation.* « Il est impossible que la *totalité morale absolue* s'exprime dans un individu si elle ne constitue pas

(1) *Loc. cit.*, p. 362 à 371.

Digitized by Google

son âme, et elle ne peut être cela qu'en tant qu'elle est quelque chose de général, qu'elle est l'Esprit pur d'une nation. L'élément positif est, de par son essence, antérieur à l'élément négatif ou, comme le dit Aristote, la nation est, de par son essence, antérieure à l'individu. Car si l'individu, comme élément isolé, n'est rien d'indépendant, il constitue une unité complète avec ce tout. Mais celui qui ne peut vivre en communauté ou qui, de par son indépendance, n'a aucun besoin, ne fait pas partie de la nation et, partant, est ou bien animal ou Dieu. Ce qui, par rapport à la moralité est la vérité absolue, c'est cette conception des sages de l'antiquité que vivre moralement, c'est vivre conformément aux mœurs de son pays, et, par rapport à l'éducation, cette réponse donnée par un pythagoricien à la question de savoir quelle serait la meilleure éducation pour son fils, d'en faire un citoyen d'une nation bien organisée (1).

Donc, la moralité suprême consiste dans le fait d'appartenir à une nation. Grâce à l'identité absolue de l'infini, les totalités morales que sont les nations se constituent comme individus et s'opposent les unes aux autres. Elles peuvent entretenir un double rapport : ou bien coexister les unes à côté des autres à l'état de paix, ou bien tenter de s'exclure les unes les autres. L'un et l'autre rapport est nécessaire et, partant, la guerre est aussi nécessaire que la paix, parce que « *en elle se réalise la libre possibilité que ce ne soient pas seulement des déterminations particulières, mais la totalité de ces déterminations qui sont anéanties comme vie, et cela pour l'Absolu ou la nation. Ainsi la guerre conserve la santé morale des peuples dans leur indifférence pour les déterminations particulières et pour l'accoutumance à celles-ci et leur cristallisation. Tout de même que le mouvement des vents préserve les mers de la pourriture à laquelle les exposerait un calme permanent, de même une*

(1) *Loc. cit.*, p. 393-396.

Digitized by Google

paix permanente et, plus encore, une paix éternelle pourrirait les nations » (1).

La moralité absolue a, pour employer l'expression de Hegel « son corps organique » dans les individus. Tout de même, le système de la législation s'incarne dans les mœurs vivantes d'un peuple : il faut que les lois d'une nation révèlent ce que celle-ci reconnaît comme juste (2). Sans doute, comme l'a dit Platon, il est impossible que les lois, devant valoir pour tous et devant s'appliquer à l'inégalité, à la multiplicité, à la mobilité infinie des actions humaines, prescrivent en détail ce qui est justice parfaite et absolue. Cette justice parfaite et absolue peut seulement s'incarner dans certains hommes « sages et royaux ». Dans la sphère des choses humaines, le droit et le devoir absolu est irréalisable : tous les espoirs qu'ont mis certains penseurs dans un avenir où règnerait la justice souveraine, sont vains. L'Idée du droit étant infini, absolu, ne peut pas, par définition, se cristalliser entièrement et purement dans la réalité sociale. La législation tente, en se compliquant de plus en plus, en essayant d'envisager tous les cas réels possibles qui peuvent se présenter, de répondre à la complexité de la réalité. Mais elle ne parvient jamais à réaliser entièrement cet idéal et tous les perfectionnements d'une législation ne révèlent que « le côté formel de la culture grandissante » (3). La moralité suprême ou absolue demeure donc un idéal qui consiste à pénétrer l'ensemble d'une nation de l'idéal moral conforme au génie de cette nation. Lorsque ce travail de pénétration est achevé, l'idéal moral devient Divinité nationale qui est représentée et adorée comme telle : l'adoration de l'idéal moral incarné dans la Divinité est la religion et sa représentation dans l'intuition, le culte (4).

(1) *Loc. cit.*, p. 372. C'est moi, et non Hegel, qui souligne.
(2) *Ibid.*, p. 396.
(3) *Ibid.*, p. 376.
(4) *Ibid.*, p. 396.

Digitized by Google

Il faut donc, selon Hegel, distinguer trois sphères dans la moralité. D'une part, la sphère de la réalité *pratique* en général, qui, au point de vue subjectif, est le domaine de la sensation du besoin et de la jouissance physiques et, au point de vue objectif, celui du travail et de la propriété. D'autre part, la sphère de l'*unité formelle* de ce domaine pratique ou la sphère du *Droit*. Enfin, planant au-dessus de l'une et de l'autre, l'*Absolu* ou la *moralité proprement dite*.

A la première et à la troisième de ces sphères correspondent des *classes* sociales — *Stände* — différentes. Et tout d'abord, à la sphère de la moralité proprement dite correspond la classe des *hommes libres*, « l'individu de la moralité absolue dont les organes sont des individus particuliers », dans laquelle vit et se réalise l'Esprit absolu vivant dont la mission est « l'être et le maintien du tout de l'organisation morale ». Les tâches propres de cette classe sont la *politique*, πολιτεύειν, qui consiste à vivre dans le peuple, avec le peuple et pour le peuple, à se consacrer entièrement à la vie publique, et la *philosophie*, tâches qui, d'après les Grecs, devaient être indissolublement unies. Puis, à la sphère de la réalité pratique correspond la classe des hommes *non-libres*, préoccupés entièrement du besoin, du travail, du droit de la propriété et qui vise non plus « l'être et le maintien » du tout, mais « l'être et le maintien » des intérêts *privés*. Cette classe des hommes non-libres se segmente en deux groupes dont l'un s'applique à toutes les formes possibles du travail et dont l'autre ne s'applique qu'au rude travail de la terre.

Les deux classes des hommes libres et des hommes non-libres sont inséparables l'une de l'autre : avec la disparition de l'une s'évanouit l'autre. Lorsque l'Empire romain tomba en décadence ; que l'idéal de moralité absolue s'y obscurcit jusqu'au point de disparaître ; que la classe des hommes libres perdit, sinon le courage personnel, mais le courage *public* qui se nourrit de l'amour de l'indépendance,

Digitized by Google

du sens de l'honneur national et de l'habitude du commandement ; que l'esclavage disparut et qu'à la distinction des hommes libres et des hommes non-libres, des chefs et des sujets se substitua le principe « de l'unité et de l'égalité formelles » de tous les hommes, il n'y eut plus qu'une seule classe : la classe des hommes non-libres, la classe des hommes uniquement préoccupés d'intérêts *privés*. Tandis que, en Grèce et à Rome, à l'apogée de leur puissance, les hommes libres étaient dispensés de toute préoccupation matérielle et que, pour eux, la possession de biens était chose toute contingente, dans les temps modernes, il n'y eut plus que des hommes matériels, visant tous à acquérir des biens et à en jouir dans la paix et dans la sécurité. Ainsi se développa cet antagonisme entre les individus se sentant chacun capable d'acquérir des biens et y visant et le tout, entre ce que Hegel appelle, en se servant du mot français, « les bourgeois » et la totalité morale (1).

Cependant cet antagonisme entre l'individu et le tout existait déjà dans le monde grec et, à y regarder de près, il est le sujet même de toute la tragédie antique. La tragédie représente, en effet, le jeu qu'éternellement joue l'Absolu, s'engendrant dans l'objectivité, puis se livrant à la souffrance et à la mort, et renaissant de ses cendres pour s'élever à la souveraine magnificence. Dans la tragédie, telle que l'ont réalisée Eschyle et Sophocle, la nature morale parfaitement organisée détache d'elle-même ce qui est inorganique, se l'oppose comme Destinée et se réconcilie avec elle-même en reconnaissant dans la Divinité l'identité de sa double nature. Le procès des Euménides avec les Erinnyes accusatrices, Oreste, le coupable, Apollon, le Dieu de la lumière indifférente, et Athénée, acquittant Oreste, mais reconnaissant le bien-fondé des griefs des Erinnyes et les accueillant dans la Cité comme

(1) *Loc. cit.*, p. 378 à 384.

Digitized by Google

Déesses bienveillantes, illustre, avec une souveraine poésie, la lutte et la réconciliation des différents éléments de la moralité. Et il en est de même de la comédie, aussi bien de celle que Hegel appelle la *divine* que de celle qu'il appelle l'*inférieure*. Dans la première, l'indépendance de l'individu s'oppose à la réalité comme une sorte de rêve où la Divinité permet à certains individus élus, artistes et philosophes, de s'élever jusqu'à l'extrême du talent. La seconde illustre l'opposition entre la loi générale et les petits intérêts privés. Elle distingue, dans sa double incarnation, deux zones de la moralité dont l'une représente la réalité et sa contradiction comme une ombre vaine, et l'autre, l'Absolu comme une illusion (1).

En résumé donc, la moralité supréme est, d'après Hegel, l'Idée dans sa totalité absolue qui ne se révèle vraiment que dans la totalité de la nation (Hegel ne dit pas encore : dans l'État) : l'analogie entre les mots de *moralité* et de *mœurs* — *Sittlichkeit* et *Sitten* — montre combien l'instinct obscur mais sûr de la vérité, qui se manifeste dans le langage, a deviné l'identité fondamentale entre le génie moral et le génie national. D'autre part, la moralité absolue réelle, incarnant l'infini, le concept absolu ou l'individualité pure dans son abstraction suprême, est immédiatement moralité de l'individu et, inversement, l'essence de la moralité de l'individu est la moralité réelle, universelle et absolue : « la moralité de l'individu est comme le pouls de tout le système et constitue à elle seule le système ». Cette moralité, telle qu'elle s'exprime dans l'individu, revêt la forme de la négation, c'est-à-dire représente la possibilité de l'Esprit absolu. Aussi les qualités morales des individus comme le courage, la tempérance, l'économie, la générosité, etc., constituent la moralité *négative*, c'est-à-dire la possibilité de faire partie de la moralité générale. Ces qualités morales ne méritent le nom de ver-

(1) *Loc. cit.*, p. 384 à 388.

Digitized by Google

tus que lorsqu'elles se manifestent dans des énergies supérieures, qu'elles s'incarnent dans des êtres vivants comme un Epaminondas, un Annibal ou un César.

Ainsi entendue, la morale ne constitue pas un système rigoureux et clos. Mais embrassant toutes les manifestations d'une nation, elle constitue comme un être vivant qui naît, se développe et s'altère. Elle se transmet de génération en génération par l'éducation donnée aux enfants : « Abreuvé aux mamelles de la moralité générale, il vit tout d'abord dans l'intuition absolue de celle-ci comme au sein d'un être étranger, puis apprend à l'entendre de plus en plus profondément, jusqu'à ce qu'il se fonde dans l'Esprit général ».

Si les vertus constituent ce que Hegel appelle la moralité négative, le Droit naturel, au contraire, est quelque chose de positif, puisqu'il a pour mission d'enseigner comment la nature morale peut exercer ses droits légitimes. Entre lui et la moralité, il n'y a pas de différence essentielle, étant l'un et l'autre les manifestations de la vie de la moralité absolue. Quant aux rapports entre le Droit naturel et le Droit positif, il faut, pour les établir, distinguer avant tout entre le système général de la moralité, et ses parties. Certaines de ces parties, comme, par exemple, le droit civil qui fixe les rapports de la propriété se pose comme la totalité absolue du Droit et empiète sur d'autres parties du système, comme le droit politique et le droit international : ainsi, c'est d'après le concept du contrat, qui est une détermination particulière du Droit civil, qu'on a prétendu fixer les rapports entre, d'une part, le monarque et ses sujets et, de l'autre, entre les différentes nations qui constituent, cependant, des totalités morales antérieures et supérieures au concept subordonné du contrat. Autoriser cet empiètement, c'est méconnaître l'idée de la majesté du monarque, permettre au Droit politique de pénétrer dans la vie des individus, annihiler la liberté civile et ouvrir les voies au despotisme le plus insuppor-

Digitized by Google

table. En somme, et la sphère de la moralité et celle du Droit naturel et celle des Droits positifs appartiennent à la sphère de la moralité absolue. Toutes les parties de la Constitution et de la législation d'un peuple, ainsi que toutes les déterminations des rapports moraux, sont dans une interdépendance étroite et se déduisent toutes du caractère de la nation. L'une des marques les plus certaines du génie de Montesquieu est de l'avoir compris et d'avoir expliqué tout le détail des institutions et des lois des différentes nations, jusqu'aux testaments et aux contrats de mariage, par leur caractère total (1).

Voilà les principales idées qu'il est possible de dégager des « *Wissenschaftliche Behandlungsarten des Naturrechts* ». Malgré tout l'effort de les pénétrer et de les simplifier, elles restent peu claires et peu satisfaisantes. Hegel, nous l'avons dit, n'était pas arrivé encore à la pleine maîtrise ni de la forme, ni du contenu de sa philosophie. Sans doute, l'identité entre le réel et l'idéel, la logique, d'une part, et la nature et l'histoire, de l'autre, est l'âme même de sa métaphysique, telle qu'il l'a exposée dans les œuvres et les cours de sa maturité. Mais jusque et y comprise la *Phénoménologie de l'Esprit*, cette identité n'est pas posée comme la prémisse suprême dont les conséquences se déroulent naturellement et nécessairement dans les sphères de la logique, de la nature et de l'Esprit absolu. Ici elle nous apparaît comme un jeu d'esprit infiniment compliqué et torturant et qui s'accordait mieux à la souple virtuosité de Schelling qu'à la consciencieuse massivité de Hegel.

L'idée maîtresse de la « *Wissenschaftliche Behandlungsart* » est que la moralité et la légalité ne sont pas choses individuelles, mais sociales, qu'elles ne sont pas extérieures et supérieures à la vie d'une nation, mais l'expression suprême, idéale, voire religieuse, de cette vie. L'idéal

(1) *Loc. cit.*, p. 392 à 411.

Digitized by Google

moral, politique et juridique de Hegel est, à ce moment, la conception grecque de la πόλις : la prééminence, dans la Cité, des hommes libres, uniquement adonnés à la vie publique, sur les hommes non-libres uniquement préoccupés d'intérêts matériels et privés, mais jouissant des droits de citoyens, et les esclaves au service des uns et des autres, lui paraît constituer une harmonie parfaite que nul autre peuple, ancien ou moderne, n'a atteinte. Mais, d'autre part, il sait que cette harmonie a été à jamais détruite par les concepts modernes de la liberté et de l'égalité, par ce qu'il appelle dédaigneusement le « *bourgeoisisme* » universel. Nous avons vu par sa Correspondance que Hegel n'a pas méconnu ce que les principes politiques modernes ont de légitime et qu'il est convaincu que c'est dans le sens de ces principes que travaille l'Esprit du monde. Dans toute l'œuvre morale et politique de Hegel, il y a lutte entre l'idéal esthétique et aristocratique de la politique grecque et l'idéal utilitaire et « bourgeois » de la politique moderne. Il s'efforcera de concilier ces deux tendances contradictoires sans, croyons-nous, y parvenir d'une manière satisfaisante. Dans l'*Essai* que nous venons d'étudier, c'est l'idéal antique qui domine, mais sans nous apparaître avec la clarté qu'ont su lui donner, en l'exposant, Platon et Aristote, étouffé qu'il est, chez Hegel, sous la lourde frondaison enchevêtrée d'une méthode et d'une terminologie métaphysiques non encore sûres d'elles-mêmes.

IV

Aux « *Wissenschaftliche Behandlungsarten des Naturrechts* » se rattacha immédiatement le « *System der Sittlichkeit* ». Nous ne savons si, comme le supposent Haym, Mayer-Moreau et Georg Lasson, cette œuvre a été écrite, elle aussi, à Iéna, vers 1802. Ce qui est certain, c'est que

Digitized by Google

le *System* ne fait que mettre en forme ce qui, dans l'*Essai* que nous venons d'analyser, reste épars et inorganique. Nous y retrouvons les catégories schellingiennes d'intuition et de concept, d'identité et de différence, d'infini et de relation, de puissance et de subsomption. Mais, cette fois, Hegel s'efforce d'en déduire systématiquement la réalité morale, juridique et politique.

Il commence, comme dans les « *Wissenschaftliche Behandlungsarten*, par poser la moralité absolue comme la vie morale suprême dont toutes les formes morales, toutes les déterminations juridiques, toutes les catégories politiques ne sont que des manifestations, des « moments ». Cette moralité absolue est, d'une part, nature morale donnée, ce que Hegel appelle, d'après Schelling, *intuition*, de l'autre, manifestation morale particulière (*Einzelheit*), de la conscience, ce que Hegel, d'après le même, appelle le *concept*. Toute la réalité morale se construit par la subsomption réciproque du concept sous l'intuition et de l'intuition sous le concept.

Tout d'abord la moralité naturelle se manifeste par le sentiment *pratique* qui, comme sentiment particulier, est quelque chose de séparé, mais qui vise à vaincre cette séparation : le sentiment de la séparation est le *besoin*, celui de l'annihilation de la séparation, la *jouissance*. Le besoin, en se développant, conduit au travail, à l'acquisition de biens, à la création d'instruments, à la différence des sexes, aux rapports entre parents et enfants, à la culture et au langage. Lorsque le sentiment devient intelligence, le général se substitue au particulier, les objets naturels sont élaborés par la volonté consciente, les instruments deviennent des machines grâce auxquelles s'établit une profusion de biens qui profite à la généralité et crée la propriété. L'indépendance du besoin immédiat, qui en résulte, donne naissance aux relations économiques, aux concepts de valeur, de prix, d'échange et, enfin, de contrat. C'est alors que naissent le commerce, rendu possible par la créa-

Digitized by Google

tion de l'argent, la lutte pour la valeur de la personne dans les rapports entre maîtres et esclaves et l'union de tous les éléments antagonistes dans la famille d'abord et puis dans l'État.

Il n'y a aucune utilité pour nous de pénétrer dans le détail de cette construction dont le caractère artificiel saute aux yeux. Ce qui nous y intéresse, ce sont uniquement les idées de Hegel relatives à la personne et à l'État. En ce qui concerne la personne, elle est définie comme être libre. Seulement toute chose recélant, de par son concept, la possibilité de son contraire, cette liberté implique la non-liberté. En effet, les personnes libres s'affrontent avec des forces inégales. Les unes se révélent supérieures aux autres et c'est de cette nécessaire inégalité que dérive l'opposition fondamentale entre la *domination et la servitude*. Les théoriciens ont eu beau poser des droits et une égalité absolus : ce ne sont là que des abstractions illusoires. Partout où il y a multiplicité d'individus, les uns ont en excès ce qui est physiquement nécessaire à la vie et les autres sont dénués du nécessaire. La réconciliation entre maîtres et serfs s'opère dans la famille où règne l'identité des besoins, où les biens sont communs à tous les membres, et dont les fondements sont le mariage, qui n'est pas un contrat, mais le libre don réciproque de deux personnes de sexe contraire, et l'enfant qui, au sein de ce qui est contingent et de ce qui s'écoule, représente ce qui demeure et se perpétue (1).

Ce qui s'oppose à l'organisation de la famille, où la liberté des membres qui la composent se limite réciproquement, c'est la liberté individuelle sans limite ni frein qui conduit au crime avec ses différents degrés : les dévastations de continents comme celles qu'ont perpétrées les Gengiskhan, les Tamerlan et les pirates du Nord, puis le vol à main armée, le vol proprement dit, l'assassinat et le duel.

(1) *System der Sittlichkeit*, édit. Lasson, p. 444 à 464.

Digitized by Google

Dans les différents stades de développement que nous venons de parcourir, la nature absolue n'est pas encore devenue Esprit, ne s'est pas élevée jusqu'à la morale proprement dite : ni la famille, ni bien moins encore le stade de la liberté absolue n'appartiennent à son domaine. Pour qu'il y ait moralité, il faut que toute particularité s'évanouisse, que l'individu vivant s'égale au concept, que sa conscience empirique s'identifie avec la conscience absolue et que, réciproquement, la conscience absolue devienne conscience empirique. Dans la sphère de la moralité, l'individu est éternel, son être et ses manifestations, universels : car ce qui se manifeste en lui quand il agit moralement, ce n'est pas l'individu, mais l'Esprit absolu. En effet, la forme sous laquelle se manifeste l'Idée de la moralité est la *nation*, c'est-à-dire la subsomption de tous sous quelque chose d'universel qui a une réalité pour leur conscience, qui ne fait qu'un avec eux et exerce sur eux un pouvoir souverain. Au sein d'une nation, les individus séparés deviennent identiques et se reconnaissent tous dans leurs compatriotes. Cette identité, cependant, n'est pas une identité abstraite et n'équivaut pas à l'égalité de tous les citoyens, mais elle est absolue, c'est-à-dire l'élément universel, l'Esprit, vit et agit dans chaque citoyen. Toús les membres de la nation se sentent immédiatement et intuitivement identiques avec l'universel et cette universalité, individualisée et personnifiée, constitue la Divinité de la nation.

Cette moralité, en tant que concept absolu ou Idée, est ou bien à l'état de repos ou bien en mouvement. En tant qu'à l'état de repos, elle est *constitution* (*Staatsverfassung*), en tant qu'en mouvement, elle est *gouvernement* (*Regierung*). Et tout d'abord, la moralité comme constitution. En premier lieu, la moralité se manifeste aux individus comme quelque chose d'universel, comme un objet, comme une fin et elle est alors moralité des individus ou vertu. Mais comme tout ce qui est individu reste déterminé, vir-

Digitized by Google

tuel et négatif, les vertus qui sont des idéaux individuels, sont, elles aussi, déterminées et négatives, sont des virtualités de l'universel. Au-dessus de cette morale individuelle, s'élève la moralité absolue proprement dite qui est non pas la somme, mais le point d'indifférence de toutes les vertus particulières. En effet, la morale absolue n'est ni amour de la patrie, ni amour du peuple, ni amour des lois, mais vie absolue dans le peuple et pour le peuple. Elle est vérité suprême, culture suprême, désintéressement suprême, beauté et liberté suprêmes, béatitude suprême, en un mot, Divinité.

En se développant, la moralité se différencie, contemple son action vivante comme quelque chose d'étranger, bien plus comme quelque chose d'ennemi : cet ennemi ne peut être pour la moralité qu'un ennemi du peuple et, puisque c'est dans le peuple seul que réside la moralité absolue, ne peut être qu'un autre peuple. Cette nécessaire différenciation fait naître dans l'individu la vertu de la *bravoure* qui est l'indifférence de toutes les vertus ou la vertu en soi. C'est dans la guerre que se déploient, avec le courage, toutes les autres vertus : la sobriété suprême, le suprême effort de l'esprit et du corps. En effet, la guerre, telle qu'elle résulte nécessairement du développement de la moralité, n'est pas une guerre de famille contre famille, mais de peuple contre peuple, c'est-à-dire est dénuée de tout facteur personnel. De même, la mort qu'elle suscite, naissant de l'universalité, ne vise que l'universalité et ne recèle aucun élément de « colère » ni de vengeance particulière : l'instrument de la guerre moderne, le fusil, est l'instrument de la mort universelle, indifférente, impersonnelle. Aussi le seul motif plausible d'une guerre doit-il être non une blessure infligée à l'honneur d'un individu, mais seulement à l'honneur national.

A côté du domaine de la moralité absolue s'étend la sphère de la moralité *relative* qui vise des rapports particuliers, qui laisse subsister des déterminations particu-

Digitized by Google

lières, mais qui tente d'amener ces déterminations à une égalité superficielle avec les déterminations qui leur sont opposées. C'est la sphère du *Droit* dont la vertu propre est la *probité* (*Rechtschaffenheit*) et qui consiste à garantir à chacun ce qui lui revient, à ménager les biens de la famille et de tous les citoyens et à soulager les misères particulières. Elle est capable de sacrifier une partie de ses biens aux besoins de la collectivité et au soulagement des maux des citoyens les moins privilégiés, mais impuissante à amener les citoyens à sacrifier à la nation tous leurs biens et, avant tout, leur bien suprême : la vie.

A côté enfin de la moralité *absolue* et de la moralité *relative*, Hegel distingue une dernière forme de la moralité, qu'il appelle la moralité de la *confiance* (*Zutrauen*). L'identité de la moralité absolue, quand elle n'est pas élevée au concept et élaborée par le concept, est pour l'intuition vulgaire et grossière une puissance dont elle n'arrive pas à pénétrer l'utilité et dont par conséquent elle se défie. Mais elle vainc cette défiance non par l'entendement par lequel elle craint d'être trompée, mais par une confiance instinctive dans l'organisation éternelle des choses.

Les différents degrés de la moralité que nous venons d'énumérer se cristallisent en *classes sociales*. A la moralité absolue, correspond la *classe absolue* (*absoluter Stand*), dont la tâche propre consiste à satisfaire non ses propres besoins, mais ceux de la communauté et dont la fonction essentielle est de faire la guerre. Comme il lui est interdit de songer à ses besoins matériels, c'est aux autres classes qu'il incombe de les satisfaire. A la moralité relative correspond la classe de la *probité* (*Stand der Rechtschaffenheit*) dont la fonction consiste à satisfaire par le travail les besoins matériels, à acquérir des biens, à constituer la propriété. La valeur des produits de cette activité est déterminée par le système total des besoins de la collectivité. Elle a besoin de l'argent comme étalon et d'un système d'échange des fruits de son travail qui est le *commerce*. Les

Digitized by Google

transferts des propriétés d'un propriétaire à l'autre et la décision sur la question de savoir si une propriété appartient légitimement à un propriétaire, sont réglés par la *justice*. Les violations de cette justice étant des violations des intérêts d'un particulier et non de la nation tout entière, ont comme sanction non plus la vengeance ou la guerre, mais la punition. La totalité vivante est pour la classe de la probité, non pas la nation, mais la famille, et sa fin dernière est d'acquérir assez de biens pour permettre à cette famille de subsister et d'assurer aux enfants une éducation convenable. La classe de la probité est la classe « *bourgeoise* » qui n'est capable ni de vertu, ni surtout de la vertu par excellence, de bravoure. Le degré de vertu suprême auquel elle peut s'élever est la contribution volontaire aux besoins matériels de la classe absolue et les secours donnés aux nécessiteux. Enfin, à la moralité de la *confiance* correspond la classe des *agriculteurs* dont le travail ne consiste pas à élaborer, c'est-à-dire à détruire les objets de la nature et à les transformer après, mais à se fier uniquement aux forces créatrices de cette nature. Elle ignore le droit et les contestations de propriété qui s'élèvent entre les membres de la troisième classe sont résolus, non par des tribunaux, mais par l'arbitrage, ce qui est encore un acte de *confiance*, de confiance dans une justice universelle. De même que sa moralité propre consiste dans la confiance qu'elle a dans la supériorité de la classe absolue, de même elle est capable, à l'encontre de la classe de la moralité relative, de bravoure, et elle s'associe pour la défense de la communauté à la première classe (1).

Voilà pour la moralité en repos, pour ce que Hegel appelle la *Constitution*. Voici pour la moralité en mouvement ou le *Gouvernement*.

Le gouvernement en soi se scinde tout d'abord en gouvernement absolu et en gouvernement universel, puis

(1) *Loc. cit.*, p. 468 à 480.

Digitized by Google

dans les systèmes du *besoin*, de la *justice* et du *dressage* (*Zucht*). Le gouvernement absolu semble devoir être le règne de la classe absolue. Mais pour qu'il y ait gouvernement absolu, il faut que la première classe se sache à la fois distincte et solidaire de la deuxième et de la troisième, qu'elle ait conscience de sa propre noblesse et de la vulgarité des classes inférieures dont elle a à se garder. Il faut donc qu'au sein du gouvernement absolu les deux classes inférieures aient une réalité vivante, mais limitée. Il en résulte nécessairement que le gouvernement absolu réside dans la volonté de maintenir les trois classes dans leur hiérarchie réciproque. Par conséquent, le gouvernement absolu étant l'indifférence de toutes les classes, ne peut être le règne d'aucune d'entre elles. Il a bien pris naissance dans la première classe, mais il n'est pas le règne de cette classe. Au sein de tout gouvernement absolu, il y a un pouvoir organique central ayant pour mission de conserver la constitution. Ce qui lui confère sa puissance, ce n'est pas quelque chose d'extérieur comme une armée, mais c'est le fait de vivre dans une sphère idéale, c'est d'avoir pour représentants les patriarches et les prêtres, c'est de se sentir l'absolu, la manifestation de Dieu, et de constituer comme « une prêtrise immédiate du Très-Haut ». Aussi le gouvernement absolu ne peut-il pas émaner de l'élection, puisque toute élection, étant due à des volontés particulières, peut être révoquée. *Or, le gouvernement absolu, étant d'essence divine, est irrévocable, incréé, et a sa sanction en lui-même : un peuple n'est pas lié à sa parole, à ses actions, à sa volonté, mais il est d'origine divine* (1). La seconde forme du gouvernement en soi est le gouvernement *universel* dont l'objet et le contenu sont l'état général d'un peuple dans une époque déterminée. Il a pour tâche de veiller aux besoins généraux de la nation et d'y veiller d'une façon générale. En effet, tout gouver-

(1) *Loc. cit.*, p. 487 à 488.

Digitized by Google

nement consiste dans la subsomption du particulier sous le général, subsomption qui peut être bien réelle ou idéelle. De là, dans tout gouvernement général, trois « moments » donnant lieu à trois « pouvoirs » : la position du général ou le pouvoir législatif, la subsomption idéelle ou le pouvoir judiciaire, la subsomption réelle ou le pouvoir exécutif. Parmi ces pouvoirs, le seul réel est l'exécutif : c'est de lui qu'il dépend de faire des autres des réalités ou des activités vaines, des abstractions.

Les gouvernements ainsi définis donnent lieu aux trois *systèmes* du *besoin*, de la *justice* et du *dressage* (*Zucht*).

Et tout d'abord le système du *besoin* ou de l'interdépendance mutuelle. La satisfaction des besoins d'un chacun d'entre nous dépend non pas de notre travail, mais de forces étrangères. La valeur, c'est-à-dire le rapport de l'abondance de biens à nos besoins, est indépendante de nous et variable, soumise qu'elle est à la totalité des besoins et de l'abondance des biens dont les fluctuations sont impossibles à prédéterminer. Dans ce système, le gouvernement apparaît comme la totalité inconsciente des besoins et des manières de les satisfaire. Mais il faut que l'universel maîtrise la destinée aveugle et crée un gouvernement dont la tâche propre soit de déterminer ce dont un homme a besoin à tel moment, dans telle contrée, sous tel climat. Après des fluctuations modérées ou violentes, il s'établit un équilibre qui est dû à l'intervention du gouvernement luttant contre la nature. Mais cette intervention laisse debout l'inégalité des fortunes qui donne naissance à des classes de fortunes différentes. Les unes accumulent des richesses considérables, les autres tombent dans une pauvreté extrême : le divin auquel le peuple est capable de s'élever, s'évanouit, la richesse devient l'absolu, la moralité et, avec elle, la nation succombe. C'est alors que le gouvernement a le devoir d'intervenir en rendant malaisés les gains excessifs et en obligeant les riches à contribuer à certaines dépenses publiques. Dans

Digitized by Google

ce système, la tâche du gouvernement consiste donc à maintenir les classes et à lutter contre les fluctuations violentes de la valeur. De plus, il a l'obligation d'aider la première classe qui méprise les travaux productifs et de veiller aux besoins généraux de la communauté : voirie, culte, habitation, etc. Il lui appartient aussi de créer un système d'impôts acceptable par tous, c'est-à-dire taxant chacun proportionnellement à sa fortune. Pour déterminer le montant de celle-ci, il faut prendre pour base non les revenus qui sont flottants et variables, mais les biens immobiliers dont la valeur doit être fixée d'après ce qu'ils produisent. Mais si les produits du capital immobilier sont trop lourdement grevés, le capital diminue et, avec lui, le revenu de l'État. Ainsi, par l'impôt, l'État règle la production et les bénéfices.

En second lieu, le système de la *justice*. En tant qu'administrateur de la justice, le gouvernement est la totalité de tous les droits, ne tenant aucun compte des individus, mais seulement du fait abstrait d'acquérir et de posséder des biens. Le gouvernement absolu pourrait abandonner à eux-mêmes la deuxième et troisième classe dans leur vain effort d'accueillir dans l'absolu le fini de la propriété, effort qui s'incarnerait dans la totalité des lois, dans la perfection de la règle, dans des juges devenus organes purs et abstractions absolues de cas particuliers donnés, sans aucune vue d'ensemble sur le tout vivant des choses et des hommes. Mais il faut que cet Infini mensonger soit écarté par la vertu organique de la Constitution. Cette vertu organique est la liberté qui consiste en ce que ce n'est pas la loi abstraite qui apparaît comme l'absolu juridique, mais que les parties en présence consentent à régler leurs différends d'après les règles de l'équité. La manifestation mécanique de cette liberté est l'organisation des tribunaux. Les tribunaux règlent les affaires civiles et les affaires pénales. Le droit civil ne nie absolument que la détermination comme telle, mais cette détermination peut devenir

Digitized by Google

travail vivant et personnel. Dans le droit pénal, la négation n'est pas idéelle mais réelle : il n'y s'agit pas de détermination, mais d'individualité. Dans le droit civil, j'usurpe la propriété d'autrui, parce que j'estime qu'elle m'appartient : je reconnais le droit d'autrui à posséder. La violence et le vol se refusent à cette reconnaissance. Et à cette négation s'en oppose une autre qui est la punition.

En troisième lieu enfin le système du *dressage* (*Zucht*), embrassant l'éducation publique et privée, la culture du peuple et le dressage sous la double forme de la police qui réprime les écarts des particuliers et des mœurs publiques qui visent à maintenir l'ordre, à former des guerriers et à élever les âmes des citoyens au culte de la vérité. C'est le dressage qui règle la procréation des enfants et la multiplication des peuples par la colonisation. Et, chose curieuse, c'est au système du dressage aussi que Hegel réserve l'examen des différentes formes possibles d'un gouvernement libre. Il en est trois : la démocratie, l'aristocratie et la monarchie comportant chacune une forme non libre, à savoir l'ochlocratie, l'oligarchie et le despotisme. La monarchie est la cristallisation de la réalité absolue de la moralité dans un individu unique, l'aristocratie dans plusieurs, la démocratie dans tous. De ces trois formes de gouvernement, c'est l'aristocratie qui est la moins bonne parce qu'elle a la forme de la constitution absolue, sans en avoir le contenu. Dans la monarchie, il faut que la religion constitue un pouvoir indépendant à côté du souverain : plus le souverain a de puissance, plus le peuple est barbare et plus la religion a d'emprise sur les âmes. A mesure que le peuple acquiert de l'unité et prend une conscience plus profonde de la nature et de la moralité, il apprend à assimiler le divin, se réconcilie avec le monde et passe par le stade de l'irréligion et du rationalisme. Il en est de même dans les gouvernements aristocratiques, sauf que l'élément religieux y a moins d'importance. Dans les démocraties enfin la religion existe dans sa forme

Digitized by Google

absolue, mais elle est religion naturelle, c'est-à-dire religion morale (1).

On le voit, les idées maîtresses du « *System der Sittlichkeit* » sont très proches de celles que Hegel a exposées dans les « *Wissenschaftliche Behandlungsarten des Naturrechts* ». Nous en retenons les suivantes. Avant tout, le porteur de la moralité suprême est la *nation*, c'est-à-dire la subsomption de tous sous l'universel : l'idéal moral pour les individus consiste à vivre entièrement dans et pour le peuple auquel ils appartiennent. En second lieu, l'une des manifestations nécessaires et, partant, légitimes de l'Idée de la moralité est l'opposition des différents peuples entre eux, opposition qui aboutit fatalement à la guerre, mais à une guerre d'où tout facteur personnel, toute idée de vengeance et de haine particulière sont rigoureusement proscrites et qui donne naissance à la vertu suprême, embrassant toutes les autres : la bravoure. En troisième lieu, les trois degrés de la moralité — moralité absolue, relative et de la confiance — se cristallisent dans trois classes — la classe absolue, la classe des bourgeois et la classe des agriculteurs — dont la première, dénuée de toute préoccupation matérielle, a pour fonction propre de faire la guerre. A ces trois classes correspondent deux formes de gouvernement, le gouvernement absolu et le gouvernement universel : le gouvernement absolu a pour tâche le maintien des trois classes dans leur hiérarchie réciproque, il est d'origine divine et ses représentants sur terre sont les patriarches et les prêtres ; la division en classes est donc, elle aussi, d'origine divine, si bien que l'inégalité entre les hommes est chose inéluctable contre laquelle il est puéril de s'élever. Enfin, des trois pouvoirs gouvernementaux, le seul réel et vraiment efficient est le pouvoir exécutif et des trois formes gouvernementales, la pire est la forme aristocratique.

(1) *Loc. cit.*, p. 501 à 504.

Digitized by Google

V

La *Phénoménologie* (1807) est comme le parvis, plongé dans de mystérieux ténèbres, du Temple que Hegel a édifié à la Raison : elle forme la transition entre les œuvres de sa jeunesse et l'œuvre de sa maturité. Sa pensée s'y enveloppe encore des voiles de la fantaisie métaphysique, mais derrière les lourdes draperies transparaît déjà la rigide armature logique du système.

La *Phénoménologie*, on le sait, décrit l'évolution de la Conscience et révèle comment, en se développant, celle-ci crée la réalité psychologique, logique et historique. Elle est d'abord *conscience simple* (1) qui s'incarne successivement dans la certitude sensible, la perception et l'entendement ; puis devient *conscience de soi* (*Selbstbewusstsein*) qui, en se déployant à son tour, se cristallise, au cours de l'histoire, dans les conceptions du stoïcisme, du scepticisme et de la piété médiévale ; ensuite *Raison théorique* dont la fonction propre est d'*observer* (*beobachten*), c'est-à-dire d'explorer la nature inorganique et organique et de s'explorer elle-même pour découvrir, ici, des lois physiques, et, là, des lois psychologiques et logiques jusqu'à ce que, en s'apercevant que « c'est à lui-même qu'il se rapporte et qu'il est aux autres ce qu'il est à lui-même », le *Selbstbewusstsein* devienne *Raison pratique*. C'est la Raison pratique seule qui intéresse notre étude de la pensée morale et politique de Hegel.

La Raison pratique est la Raison qui n'observe plus, mais en tant que « réalisation de la conscience de soi raisonnable par elle-même » est « la cause immuable et indissoluble et le point de départ de l'action de tous en même

(1) Que le lecteur ne s'étonne pas du grand nombre de mots en italiques qu'il trouvera dans ce paragraphe. Tous les mots soulignés par nous le sont dans la *Phénoménologie*.

Digitized by Google

temps que sa fin et son but » (1). Cette raison pratique passe, tout comme la Conscience, la Conscience de soi et la raison théorique, par une série d'évolutions dont les principales sont : l'Esprit vrai, la moralité subjective (*Sittlichkeit*), l'Esprit aliéné de lui-même, la culture, l'Esprit sûr de lui-même, la moralité objective (*Moralität*), jusqu'à ce que l'Esprit s'élève d'abord vers la sphère de la religion, puis vers les régions suprêmes de la Pensée absolue. Notons, sans entrer dans les détails de la construction, ce que Hegel nous y apprend sur la vie morale et politique.

Et tout d'abord, de même que la conscience simple se segmente en différents moments, la conscience de soi, en tant que certitude immédiate de l'être moral, se fractionne en des formes multiples. Et de même que, pour la perception sensible, l'être simple est doué de facultés multiples, pour la perception morale, toute action morale est une réalité comportant de nombreuses relations. Cette multiplicité de rapports se réduisent, en dernière analyse, aux deux déterminations de la *singularité* (*Einzelnheit*) et de l'*universalité* (*Allgemeinheit*). Dans la détermination de la singularité, la substance morale est *substance véritable* ou « l'Esprit absolu réalisé dans la multiplicité de la *conscience réelle* » : en tant que substance véritable, l'Esprit est un *peuple* ; en tant que conscience réelle, il est *citoyen* d'un peuple. Cette conscience réelle a son *existence* dans l'Esprit simple et acquiert la certitude d'elle-même dans la *réalité* et la *vérité* de cet Esprit, c'est-à-dire dans l'ensemble du peuple. Dans la détermination de la singularité, il est la certitude de lui-même dans l'*individu* en général et, en tant que certitude de soi, comme simple individualité, il est *gouvernement*. Dans la détermination de l'universalité, il est la *loi*, connue de tous, et les *mœurs*, telles qu'elles existent (2). La sphère propre de la moralité

(1) *Phänomenologie des Geistes*, *Œuvres*, t. II, Berlin, 1832, p. 328.
(2) *Ibid.*, p. 332 et 333.

Digitized by Google

est donc la sphère de la puissance du peuple, de la *puissance de l'Etat* (*Staatsgewalt*) à laquelle, d'après la loi fondamentale de la philosophie hégélienne, doit s'opposer un élément contraire qui, dans l'espèce, est l'individu. La synthèse des deux termes opposés, « c'est-à-dire la conscience immédiate de soi, comme résidant dans d'autres » est la *communauté morale naturelle de la famille.*

La famille constitue l'élément de réalité du peuple dans le sein de ce peuple, la moralité se formant et se conservant par le travail de tous pour la communauté. Elle reste donc subordonnée à la communauté et, tout comme l'individu, elle s'absorbe en elle. En effet, le lien qui unit l'époux à l'épouse et consiste dans la connaissance que prend une conscience de vivre dans une autre conscience acquérant la même connaissance, acte de connaissance immédiate et naturelle et non morale, n'est pas formé par l'Esprit lui-même, mais par la représentation ou l'*image* de l'Esprit, représentation ou image qui n'a de réalité que dans un *autre*, c'est-à-dire dans l'*enfant*. Il en est de même de cet autre devenu adulte, si bien que l'individu et la famille n'existent véritablement que dans la succession ininterrompue des générations, c'est-à-dire dans la nation. La différence des sexes et de leur contenu demeure toujours dans l'intérieur de la substance une et ses manifestations ne sont que les moments de l'évolution de celle-ci : l'esprit de famille jette l'homme dans la sphère de la communauté où il réalise son être conscient et, réciproquement, la substance trouve l'élément formel de sa réalité dans la famille (1). Cette famille, comme tous les groupements formés par les hommes, doit être soumise à la moralité. Mais cette moralité ne réside ni dans le sentiment, ni dans l'amour, ni dans le désir d'acquérir la puissance ou la richesse qui appartient non au domaine de la famille, mais bien à celui de la communauté. Elle vise à arracher

(1) *Loc. cit.*, p. 339 à 343.

Digitized by Google

les individus aux liens familiaux et à les élever à la vertu, c'est-à-dire à la vie dans et par la communauté et concerne essentiellement l'individu, l'individu total, dans sa généralité soustraite à toute réalité singulière, en d'autres termes, non pas les individus vivants, mais les morts qui, loin des inquiétudes de la vie contingente, se sont réfugiés dans l'éternel repos de l'universalité : l'individu n'est réel et substantiel que comme citoyen ; en tant qu'appartenant à la famille, il n'est qu'une « ombre irréelle » (1).

La moralité vraie ne se manifeste donc que dans la *communauté* (*Gemeinwesen*). Cette communauté se caractérise par le règne de la *loi* et a sa réalité véritable dans le *gouvernement* (*Regierung*). Elle s'organise dans les systèmes de l'indépendance personnelle et de la propriété où règne le droit civil et dans les systèmes du travail visant les fins égoïstes de l'acquisition des biens et des jouissances personnelles. Ces systèmes amèneraient les citoyens à se détacher de la communauté et à ne vivre que pour eux-mêmes, si les gouvernements ne se résolvaient à les ébranler par des guerres qui entravent les droits usurpés de la personnalité et troublent l'ordre égoïste qu'ils se sont créés, en faisant sentir aux citoyens, tentés de s'évader de la communauté et de ne songer qu'à leur sécurité, la puissance irrésistible de la Mort. « Par cette dissolution de la forme de l'être, l'Esprit empêche que les hommes ne s'enfoncent si profondément dans la sphère de l'existence réelle qu'ils en oublient celle de l'existence morale et il les transporte dans les régions de la liberté et de la conscience de leur force » (2).

Individu, famille, communauté, constituent le monde moral : celui-ci est un vaste équilibre formé par de nombreux éléments dont chacun obéit à un Esprit particulier qui cherche à réaliser son idéal propre, lequel, faisant par-

(1) *Loc. cit.*, p. 333 à 336.
(2) *Ibid.*, p. 336 à 339.

Digitized by Google

tie de la substance morale une, s'accorde naturellement et nécessairement avec celui de tous les autres. Cet équilibre est un équilibre vivant, ce qui est dire qu'il s'y élève des antagonismes : ceux-ci se réduisent tous, en dernière analyse, à l'*inégalité*, et l'antagonisme est vaincu par le retour de l'*égalité* qui s'opère au moyen de la *justice* laquelle se réalise, non par des luttes violentes et incohérentes, mais par l'œuvre calme et sereine du *Droit* humain, ramenant le particularisme égoïste des classes et des individus dans le sein du général et ménageant le *gouvernement du peuple*, c'est-à-dire l'individualité de l'être universel, la volonté propre et consciente de tous (1). L'antagonisme ne se manifeste pas seulement dans les individus et les classes, mais au sein de l'individu lui-même. Toutes les fois que celui-ci agit réellement, il trouble la calme surface de l'ordre et du mouvement du monde moral et provoque les représailles de la *Destinée*. Le caractère s'oppose à la *réalité* dénuée de toute légalité (*rechtlos*) et s'y brise. En agissant, l'homme sort de la généralité de la moralité qui n'admet aucune particularité, pas même celle de la conscience individuelle, et par conséquent, *pèche* contre la loi primordiale de l'être. Cette culpabilité est d'ailleurs nécessaire, ce qui la rend d'autant plus tragique : « seule est innocente l'inaction, non pas même de l'enfant, mais de la pierre » (2). En résumé donc, la communauté ne peut se maintenir qu'en supprimant tout esprit de particularisme : c'est elle qui fait naître celui-ci, mais comme un principe hostile qu'elle combat et sur lequel elle l'emporte. En effet, ce principe qui consiste à isoler les hommes et leurs groupements des fins générales de l'évolution morale, ne saurait être que mauvais et inexistant, si la communauté ne reconnaissait pas la force de la jeunesse et de la virilité gisant au sein de la particularité comme

(1) *Loc. cit.*, p. 344.
(2) *Ibid.*, p. 346 à 350.

Digitized by Google

la force du tout. Le côté négatif de la communauté, supprimant à l'intérieur d'elle-même la particularisation des individus, a ses armes dans l'individualité. Et c'est la guerre qui est l'Esprit et la forme où la manifestation essentielle de la substance morale, à savoir la *liberté* absolue de l'individu autonome, se révèle dans toute sa réalité. En faisant sentir aux systèmes de la propriété et à la personnalité elle-même la force de la négation, la guerre fait de cette négation même la force qui maintient le tout : l'adolescent brave, qui conquiert le cœur de la femme, devient le principe dominateur des choses et des êtres. Or ce principe est celui d'une force naturelle dépendant des contingences de la fortune. Affirmer que c'est sur lui que repose désormais la moralité, c'est dire que celle-ci s'est évanouie et qu'en sombrant elle a revêtu une forme nouvelle. C'est ainsi que du domaine de la moralité proprement dite, nous passons dans la sphère du *Droit* (1).

Dans la sphère du Droit, l'Esprit, morcelé dans d'innombrables atomes individuels, constitue une *égalité* où tous et un chacun valent comme personnes. Ce qui, dans le règne de la moralité, avait été loi divine secrète, devient, dans le règne du Droit, réalité manifeste. Le Moi de la conscience de soi de l'un se transforme, dans l'autre, en être valant en soi et pour soi. Sa substantialité se manifeste dans le fait d'être reconnu comme tel, mais elle n'est que généralité abstraite, parce que son contenu est le Moi roide et rétif (*spröde*), non résolu dans la substance. Tandis que, dans le cours de l'histoire de la pensée, au règne de la moralité correspond le *stoïcisme* qui renonce à la réalité, à celui du Droit correspond le *scepticisme* qui erre d'une contingence de l'être et de la pensée à l'autre et n'est que la contradiction interne de l'autonomie de l'esprit et de la conscience : le Droit n'est pas autre chose que cette même confusion universelle et cette même dissolution,

(1) *Loc. cit.*, p. 350 à 359.

Digitized by Google

puisque l'absolu y est la conscience de soi en tant que pure *unité vide* de la personne. Le formalisme du Droit, tout comme le scepticisme, n'a donc, par son concept, aucun contenu propre ; il trouve la propriété comme donnée et lui imprime la même généralité abstraite qui le caractérise. Et de même que la moralité s'était incarnée dans l'édifice harmonieux de la civilisation grecque, dont la plus noble expression est l'Antigone de Sophocle, le Droit s'est réalisé dans le système du despotisme romain où le maître du monde absorbe toute la multiplicité infinie des atomes individuels et oppose sa toute-puissance destructrice au Moi de ses sujets. Ces sujets n'entretiennent avec lui, comme d'ailleurs avec eux-mêmes, que des rapports négatifs qui consistent dans la continuité de leur personnalité. Grâce à cette continuité, le Maître du monde représente l'essence et le contenu du formalisme de ses sujets, mais un contenu qui leur est étranger et une essence qui leur est hostile. La personnalité juridique, de par l'action qu'exerce sur elle et en elle le contenu étranger, s'aperçoit de son manque de substantialité : la force destructive qui mine ce sol sans fondement a conscience de sa toute-puissance, mais comme son action est uniquement dévastatrice, elle reste en dehors du Moi et est l'abolition de la conscience de soi. Dans le règne du Droit, la conscience de soi se *réalise* comme être absolu, mais la réalité créée est une réalité *étrangère* où l'Esprit s'aliène de lui-même (*der sich entfremdende Geist*) et le règne du Droit fait place à celui de la *culture* (*Bildung*) (1).

Dans ce monde « *de l'Esprit aliéné de soi* », les essences du monde de la moralité et du Droit prennent un aspect particulier. Dans le monde de la moralité, s'opposent, d'une part, l'essence toujours semblable à elle-même immédiate et immuable de la conscience de tous, la puissance spirituelle indépendante de l'être en soi : le *Bien*, et,

(1) *Loc. cit.*, p. 359 à 364.

Digitized by Google

de l'autre, la *passivité* de l'Esprit, en tant qu'il s'abandonne et permet aux individus de prendre, à ses dépens, conscience de leur personnalité : le néant, le *Mal*. Dans le règne de « *l'Esprit aliéné de soi* », les concepts simples du Bien et du Mal, s'aliénant en quelque sorte, eux aussi, d'eux-mêmes, se révèlent l'un comme *puissance de l'Etat*, l'autre comme *richesse*. La puissance de l'État est l'œuvre commune, la chose absolue elle-même où s'exprime l'essence des individus et où l'unicité de ceux-ci n'est que la conscience de leur universalité et le fondement de tous leurs actes. A elle s'oppose la richesse qui, bien que passivité et néant, est cependant, elle aussi, pensée en général et fruit du labeur et de l'activité de tous qui se dissout en la *jouissance* de tous. Ainsi, pour la conscience *pure*, les deux moments de la substance qui s'opposent, sont le *Bien* et le *Mal*. Pour la conscience de soi (*Selbstbewusstsein*), où le rapport de la conscience pure à la conscience réelle, de l'objet pensé à l'objet réel, est formulé par un *jugement*, les deux moments du Bien et du Mal deviennent respectivement, comme nous l'avons vu, *la puissance de l'État* et *la richesse*. Mais ce jugement ne peut être considéré comme un jugement vraiment spirituel (*geistig*) dans lequel la nature propre des deux moments opposés se manifeste comme détermination aliénée de soi. D'après ce jugement spirituel, apparaît comme Bien à la conscience de soi ce qui est adéquat à elle, et comme Mal, ce qui est contraire à elle : le Bien devient *l'égalité* et le Mal *l'inégalité* de la réalité avec la conscience de soi. Donc, la conscience pour soi et en soi trouve exprimées son essence et son existence en général dans la puissance de l'État, mais elle n'y trouve pas cristallisée son *individualité* comme telle. L'activité, en tant qu'activité personnelle, y est niée et assujettie à l'obéissance. Aussi la puissance de l'État lui apparaît-elle comme un élément d'oppression et, par un retour dialectique paradoxal mais nécessaire, cette puissance devient le *Mal*, puisque, au lieu d'être adéquate à son être, elle

Digitized by Google

lui est opposée. C'est, au contraire, la richesse qui lui apparaît comme le *Bien*, puisqu'elle vise la jouissance universelle et dispense à tous la conscience de leur Moi : en effet, en soi, elle est être universel et, si elle se refuse à quelques-uns, ce n'est qu'une contingence qui n'infirme en aucune façon sa nature universelle et nécessaire consistant à dispenser ses dons à un chacun. Mais, d'autre part, tandis que, pour ce second jugement, la puissance de l'État, partie, substance simple en elle-même et, partie, activité animatrice et conservatrice d'elle et de tous, c'est-à-dire, ici, loi stable et, là, gouvernement et ordres de ce gouvernement, exprime, organise et réalise le fond et l'essence de l'individu, celui-ci n'éprouve pas dans la jouissance de la richesse son être universel, mais n'y trouve qu'une conscience *transitoire* et qu'une jouissance particulière et inégale à son essence (1).

Donc, d'après les divers jugements de la conscience, la puissance de l'État et la richesse deviennent, tour à tour, égales ou inégales à celle-ci, et, à ce moment de l'évolution de la dialectique des deux concepts que nous étudions, c'est la relation *d'égalité* qui devient le Bien et la relation *d'inégalité*, le Mal. A la conscience de la relation d'égalité, en effet, correspond la conscience *généreuse*, c'est-à-dire le sentiment d'être au service de l'obéissance réelle et d'éprouver de l'estime pour la « puissance de l'État », et aussi le sentiment de considérer celui qui nous procure des jouissances comme notre bienfaiteur envers lequel nous sommes tenus à de la reconnaissance. Inversement, à la conscience de la relation d'inégalité, correspond la conscience *infâme* (*das Niederträchtige*), c'est-à-dire le sentiment de ne voir dans la puissance de l'État qu'une chaîne, de haïr son détenteur, de ne lui obéir qu'avec des arrière-pensées perfides et de guetter incessamment l'occasion d'une révolte et aussi le sentiment d'aimer et

(1) *Loc. cit.* p. 364 à 377.

Digitized by Google

de mépriser à la fois la jouissance et de considérer que, dès que celle-ci s'est dissipée, l'on est délié de toute dette de gratitude envers le riche qui vous l'a procurée.

Que si, suivant les lois de la dialectique, le jugement devient conclusion d'un raisonnement, la conscience généreuse, en se rapportant positivement à la substance universelle comme à sa fin et à son contenu absolu, n'entretient que des rapports négatifs avec ses propres fins, son propre contenu et sa propre existence et va jusqu'à les nier : c'est là l'héroïsme de la *servitude volontaire* (*Heroismus der Dienstes*), la *vertu* qui sacrifie l'existence particulière à la collectivité et par là réalise celle-ci, la *personne* qui renonce de son propre gré à la propriété et à la puissance existante. De cette façon, la puissance de l'État qui n'était qu'universalité et puissance conçues, devient universalité et puissance réelles, devient la *vérité* dont dépendent toutes choses. Mais ce n'est pas assez. Jusqu'ici la puissance de l'État n'est pas encore la conscience de soi se sachant telle : elle ne vaut que par les lois qu'elle donne et non comme volonté particulière. La conscience de soi de la servitude volontaire n'a pas dépouillé son Moi jusqu'au point de l'infuser à la puissance de l'État : elle réalise la pensée, mais non l'individualité des citoyens ; aussi ne vaut-elle que pour leur pensée et est-elle récompensée par l'*honneur*. Elle crée le vassal gonflé d'*orgueil* qui se voue à la puissance de l'État, en tant qu'elle n'est pas sa propre volonté, mais volonté en soi, qui n'agit que mû par l'honneur, par le souci de l'opinion publique et dont le langage sont les conseils qu'elle donne pour le bien commun. En face de ces conseils, la puissance de l'État est encore sans volonté et ne sait pas se décider parmi les différents avis émis au sujet du bien commun : elle n'est pas encore *gouvernement*, et, partant, pas encore puissance de l'État proprement dite. C'est que ne s'est pas encore renoncé à lui-même l'esprit particulariste des ordres et des classes qui entend par le bien commun ses propres intérêts. La servi-

Digitized by Google

tude volontaire, qui ne va pas jusqu'au sacrifice même de la vie, laisse subsister chez les survivants des opinions et des volontés particulières en face de la puissance de l'État : elle est encore dans un rapport d'inégalité avec elle et ne dépasse pas la sphère de la conscience infâme toujours sur le point de se révolter. La servitude volontaire n'est complète que lorsqu'elle consomme l'ultime sacrifice, que lorsqu'elle va jusqu'à la mort : alors *l'être en soi et pour soi* (*das Fürsichsein*) se réalise entièrement, puisqu'il devient réel parce qu'il est en soi, c'est-à-dire comme union de soi et de son contraire. Lorsque c'est l'esprit intérieur défunt qui apparaît sur la scène et s'aliène de lui-même, la puissance de l'État s'élève jusqu'à son Moi pur : sans cette aliénation suprême, les actes de l'honneur, de la conscience généreuse et les conseils demeureraient équivoques (1).

Cette aliénation nouvelle s'opère au moyen du langage : *loi* et *ordre* dans la sphère de la moralité, puis *conseil* dans la sphère de la réalité et ayant, dans cette incarnation, « comme contenu l'être dont elle est la forme », elle a maintenant comme contenu la forme même qu'elle constitue et vaut comme *langage*, c'est-à-dire comme force de dire et d'exécuter ce qui doit être dit et exécuté. Cela réalisé, l'Esprit reprend son œuvre de décomposition dialectique : il dissocie les deux concepts extrêmes de puissance de l'Etat et de conscience généreuse qui, une fois purifiés et devenus moments du langage, revêtent, respectivement, la forme du *général abstrait* ou du *Bien commun* et du *Moi pur*. Dans cette nouvelle hypostase de l'Esprit, l'héroïsme de la servitude volontaire devient *l'héroïsme de la flagornerie*. La puissance de l'État s'incarne dans le *monarque absolu* au profit duquel la conscience généreuse se dépouille de « *l'être en soi pur de sa pensée* », de son Moi lui-même. En lui donnant ce nom, le langage sequestre en quelque

(1) *Loc. cit.*, p. 377 à 382.

Digitized by Google

sorte le monarque de tous les autres hommes et l'exile dans une solitude hautaine : les nobles se rangent autour de son trône, non plus seulement pour défendre les intérêts de l'État, mais pour lui servir de parure et se mirer dans les rayons qui émanent du Roi-Soleil. D'autre part, la conscience généreuse qui s'est départie de l'extrême universalité de la pensée, reçoit en échange l'extrême universalité réelle et c'est en elle que se manifeste véritablement la puissance de l'État. L'essence de cette dernière consiste maintenant à être sacrifiée et à revêtir, après ce sacrifice, une forme nouvelle : la forme de la *richesse*. La puissance de l'État subsiste, sans doute, en face de la richesse, mais sa réalité se manifeste en ce qu'elle passe en son contraire, c'est-à-dire qu'elle se départit de sa puissance. La conscience de soi, enrichie par la puissance, est donc devenue *bienfait commun* (*allgemeine Wohlthat*) ou *richesse*.

Dans le domaine de la richesse, il convient de distinguer, d'une part, l'Esprit de la richesse bienfaisante et l'Esprit de la conscience recevant le bienfait. En se communiquant aux autres, le premier sort de la jouissance égoïste et devient être général. Mais il ne se livre jamais aux autres comme nature désintéressée, mais comme être conscient de soi, se sachant *indépendant* et *autonome* et sachant aussi que ce dont il fait don, est le Moi d'autrui. Il tombe alors dans la présomption, n'aperçoit pas la révolte intérieure de ses clients qui brisent leurs chaînes, lacèrent tout ce qui est, et, avant tout, les opinions de leurs bienfaiteurs, si bien que ceux-ci se trouvent soudain devant un abîme sans fond où ne surnage que l'inutile écume de leurs caprices.

Cette révolte se crée, elle aussi, un langage, le langage de la flagornerie, dépourvue de toute noblesse, le langage du « *déchirement* », émanant d'une personnalité scindée dans un sujet et un prédicat que n'unit plus aucun lien, et dont chacun prétend à la totale indépendance indivi-

Digitized by Google

duelle. C'est là le domaine de la « *culture pure* » (*reine Bildung*) qui aboutit à la vanité de toutes choses et à sa propre vanité : la puissance et la richesse sont les buts suprêmes de l'activité d'un Moi qui en aperçoit le néant et dans lequel il n'y a plus de positif que l'identité de la conscience de soi, revenue à elle-même (1).

Après avoir passé par le règne de la foi, de la raison éclairée (*Aufklärung*) et de ses luttes contre la superstition, créations de la conscience ayant trouvé son concept dans *l'utilité*, l'Esprit, s'affranchissant des liens de cette dernière, se conçoit comme conscience de soi, constituant l'essence de l'univers aussi bien réel que supra-sensible, et devient *liberté absolue* : à la plénitude de sa personnalité, qui inclut toute la réalité spirituelle, l'univers apparaît comme sa volonté, comme la volonté réelle de tous les individus.

Comme telle, elle s'asseoit sur le trône du monde sans qu'aucune force ne puisse lui résister. Toutes les classes que forment les êtres intellectuels s'abolissent, les murs où s'enferme la conscience individuelle s'écroulent : « ses fins deviennent la fin universelle, sa langue, la langue universelle, ses œuvres, l'œuvre universelle ». A ce moment, les objets extérieurs ne sont plus quelque chose d'étranger pour la conscience, mais ils deviennent eux-mêmes conscience. Les classes et la vie limitée des individus une fois abolies, la volonté générale revient à elle-même et se retrouve volonté particulière ; mais, en même temps, la volonté particulière se sait volonté générale, si bien que quand elle aborde le domaine de l'action, elle ne crée rien de particulier, mais seulement des lois et des « actions d'État ». Cependant, ce n'est là qu'une illusion. Tout ce mouvement de l'Esprit n'étant que l'action réciproque de la conscience exercée sur elle-même, celle-ci ne trouve en face d'elle aucun objet extérieur réel, et, partant, est inca-

(1) *Loc. cit.*, p. 382 à 398.

Digitized by Google

pable de créer aucune œuvre générale, ni dans la sphère du langage ni dans celle de la réalité, incapable de forger des lois et des institutions qu'inspirerait la liberté consciente. La seule activité permise, la liberté consciente, consisterait à se convertir, en tant que substance générale, en objet et en être stables, et à se segmenter en masses intellectuelles et en pouvoirs distincts : d'une part, ces masses seraient les concepts des pouvoirs législatif, judiciaire et exécutif, d'autre part, des individus, s'adonnant, dans le monde réel, à la culture, et formant des classes séparées. Ainsi la liberté générale, segmentée dans ses organes et devenue par là-même substance, s'affranchirait de toute individualité particulière et distribuerait le peuple des individus parmi ses différents organes. La personnalité cesserait alors d'être conscience générale. A celle-ci l'illusion d'obéir à des lois qu'elle se serait données à elle-même ou d'être « représentée » dans la confection des lois, ne fait pas perdre de vue la réalité, la réalité de forger elle-même la loi et d'accomplir elle-même, non une œuvre particulière, mais générale : car être « représentée », c'est, en vérité, n'être pas. Pas plus que dans son activité générale, la conscience particulière de soi ne se retrouve dans l'activité de sa volonté individuelle, car de cette activité seraient exclus les autres individus et ses actes ne seraient jamais actes de la conscience de soi réelle et générale. La liberté absolue ne saurait donc réaliser aucune œuvre ni aucune action positive et n'est capable que d'une activité négative dont la forme extrême est la mort, une mort froide, plate, sans signification ni profondeur.

Que peut être, dans la sphère de la liberté absolue aboutissant à l'anéantissement, un gouvernement ? Le gouvernement n'est qu'un point stable ou l'individualité de la volonté générale. Partant d'un point déterminé, il agit selon un ordre déterminé, et excluant du champ de son activité les autres individus, il se constitue comme volonté particulière opposée à la volonté générale, c'est-à-dire

Digitized by Google

comme portion. Le gouvernement, dans la sphère de la liberté absolue, n'est donc qu'une portion victorieuse, condamnée à périr et à enfanter, avant de mourir, d'autres portions tout aussi éphémères : le règne de la liberté absolue aboutit nécessairement au *règne de la terreur*.

Après avoir ainsi cheminé par la sphère de la culture, le règne de l'honneur ou de la richesse, l'empire du langage de l'Esprit, du ciel de la foi, de l'utilité de la raison éclairée et enfin de la mort plate et de la terreur, la conscience de soi revient à une activité limitée et, par là, à une réalité substantielle. Elle s'apparaît à elle-même comme « simple Moi » et la volonté générale, qui ne fait qu'un avec elle, de « négativité » pure, se révèle pure « positivité ». Si le règne du monde réel a abouti à l'empire de la foi et de la raison éclairée, celui de la liberté absolue atterrit à une nouvelle province de l'Esprit où celui-ci, après toutes les vicissitudes qu'il a subies, s'assure de son existence et se connaît comme connaissance pure : il découvre *le monde moral* (*Moralität*) (1).

Ce monde moral, est le règne même du *Devoir*. C'est le devoir qui apparaît à la conscience de soi comme l'essence absolue, comme la substance, comme sa propre conscience. Etant sa fin et son objet essentiel, tout ce qui est en dehors de lui, — la réalité extérieure — lui est indifférent. De son côté, la réalité extérieure, est entièrement indépendante de la conscience et constitue une « nature » aux lois et à l'activité entièrement autonomes. De là une antinomie : d'une part, une nature totalement indépendante des fins et de l'activité morales ; d'autre part, un devoir qui, seul, a une existence réelle et pour lequel la nature est dénuée de tout être et de toute activité vrais. Voici comment elle se résout.

Pour la conscience morale, seul, vaut le Devoir et toute son activité consiste à l'accomplir. Mais elle sait, en même temps, qu'en face d'elle la Nature suit librement sa propre

(1) *Loc. cit.*, p. 398 à 451.

Digitized by Google

voie, sans se soucier de l'harmonie ou du désaccord de ses fins à elles et les fins morales, sans se préoccuper du bonheur ou du malheur de l'agent moral. Or, la conscience morale ne saurait renoncer au bonheur, lequel, tout en n'étant pas partie intégrante du concept de moralité en tant que disposition intérieure, mais de celui de l'accomplissement du devoir, pénètre cependant dans celui de la disposition intérieure. En dépit donc de leur désaccord foncier, l'harmonie de la moralité, d'une part, et de la Nature ou du bonheur, d'autre part, est une nécessaire exigence de la Raison, en d'autres termes, est *postulée* par la raison.

Ce postulat en entraîne un très grand nombre d'autres dont voici les plus importants : d'abord l'harmonie entre ce qui dans l'homme est, d'une part, *nature*, c'est-à-dire sa *sensibilité*, son instinct, ses penchants, et, d'autre part, la volonté pure et ses fins ; puis, l'harmonie entre le Moi individuel et le Moi universel, harmonie qui ne se réalise que dans l'Infini, mais qu'il faut considérer comme une *tâche* que l'humanité doit accomplir ; enfin, l'harmonie entre le Devoir pur qui, seul, est sacré, et les devoirs particuliers, réels, réclamant, en dépit de leur infériorité, une satisfaction qui ne peut se réaliser que dans une autre conscience, celle du Maître et Souverain du monde, c'est-à-dire dans le Législateur divin.

Mais, à y regarder de près, l'harmonie postulée entre la moralité et la réalité (dont les harmonies que nous venons d'énumérer ne sont que des manifestations particulières) est réalisée, en fait, par et dans tout acte vraiment moral qui n'est pas autre chose que précisément la cristallisation dans la réalité de la fin morale. De même, tout acte moral n'est qu'un acte individuel et contingent, alors que la moralité vise des fins embrassant l'univers tout entier. Mais, d'autre part, tout acte vraiment moral n'est pas quelque chose de contingent et de limité, puisque son essence est le Devoir pur et qu'en agissant conformément à celui-ci, il réalise sa fin absolue qui consiste « *à faire de*

Digitized by Google

la loi morale une loi de la nature ». Enfin, si la conscience morale réalise cette fin suprême, si la nature n'obéit plus à une autre loi que la loi morale, si donc elle se confond avec la sphère de la morale, il n'y a plus de postulat, il n'y a plus d'acte moral : la tâche qu'il doit accomplir est réalisée.

Comment sortir de ce « nid » d'antinomies ? Mais sont-ce vraiment des antinomies ? Non, à y regarder de plus près. Il n'est, pas vrai, en effet, que la sensibilité se conforme à la raison : en réalité, elle suit ses propres lois, et est mue par ses propres ressorts, si bien que l'harmonie entre elle et la raison n'est, en effet, que postulée comme une fin qui ne saurait se réaliser que dans les nuageux lointains de l'Infini. La conscience morale demeure dans un état intermédiaire qui, en vérité, est un état d'immoralité, puisque le but de la moralité est précisément la réalisation de l'harmonie. Il en est de même de l'harmonie de la moralité et du bonheur. La moralité pure ne peut exiger celui-ci comme un mérite qui lui serait dû, mais seulement comme une grâce qu'il appartient au seul hasard de lui accorder ou de lui refuser. Au vrai, il est illégitime de déplorer que, souvent, l'homme sans moralité atteigne au bonheur alors que l'homme vertueux est voué à l'infortune. Car comme la moralité vraie n'est pas réalisée absolument, et, par conséquent, n'est pas, il est illogique de s'indigner de ce que la félicité ne la récompense pas. C'est l'envie qui dénie à certains le droit au bonheur et la partialité de l'amitié qui le revendique pour d'autres.

La vraie moralité ne pourrait être qu'achevée et la moralité réelle étant incomplète, c'est-à-dire immoralité, la première ne peut résider que dans un être autre que la conscience réelle : elle réside dans un « *Législateur moral sacré* ». Et nous voici devant une antinomie nouvelle. En effet, pour la vraie conscience, il n'y a pas d'absolu en dehors de ce qu'elle sait être le devoir, en dehors d'elle-même : ce qui n'est pas sacré pour elle, ne saurait le deve-

Digitized by Google

nir par l'intermédiaire d'un être sacré. Mais, d'autre part, le devoir en soi n'a de validité que par et dans un être autre que la conscience morale, celle-ci étant toujours entachée de facteurs sensibles et n'étant pas, par conséquent, en soi et pour soi, mais seulement une forme contingente de la volonté libre.

Cet autre être est moralité parfaite, parce que celle-ci n'a en lui aucun lien avec la nature et la sensibilité, d'où, derechef, antinomie. En effet, la réalité du Devoir en soi est sa cristallisation dans la nature et la sensibilité. C'est là une imperfection, vu que la moralité pure n'a que des rapports négatifs avec la nature et la sensibilité. Or, l'être moral pur, infiniment élevé au-dessus de la nature et de la sensibilité, ne saurait entretenir avec elles des rapports négatifs : ne restent donc que des rapports positifs dont nous venons de démontrer l'immoralité. Donc, d'une part, le domaine de la moralité ne doit être entaché d'aucun élément appartenant à la sphère de la nature et de la sensibilité, de l'autre, ce desideratum réalisé, il deviendrait une abstraction pure où il n'y aurait ni moralité, ni Devoir pur, ni action conformément à ce Devoir.

La conscience de soi est donc obligée de reconnaître que sa moralité est chose inachevée et imparfaite, sa pureté étant entachée par le nécessaire contact avec la nature et la sensibilité, contact d'où jaillit un grand nombre de devoirs particuliers qui s'imposent à l'action morale comme fins, elles aussi particulières, et, partant, contraires au concept même du moral. La moralité pure ne peut donc avoir de réalité que dans un autre être. Et nous voilà au rouet : si la moralité est pure, elle devient une abstraction sans nulle existence réelle, et si elle se réalise, elle devient impure ; il est dans son essence d'être à la fois opposée à la réalité et de ne pouvoir pas ne pas aspirer à sa réalisation.

Mais tout ce réseau d'antinomies repose, en dernière analyse, sur des distinctions illusoires. En proclamant

Digitized by Google

la réalité comme à la fois moralement inexistante et existante, et la moralité pure comme constituant l'essence de la morale et comme dénuée de toute réalité, la conscience se joue une sorte de comédie. Quand elle s'en aperçoit, elle s'évade de toutes ces antinomies factices et se réfugie au plus profond d'elle-même, dans le sûr abri de la *Conscience* (1) *morale pure* (*reines Gewissen*) où l'Esprit, obéissant spontanément à sa voix intérieure, trouve sa vérité dans cette obéissance spontanée.

C'est donc dans le *Moi de la personnalité* (*Selbst der Person*), qui donne un contenu réel aux schémas vides du Devoir et du Droit, qui est à la fois savoir pur et devoir pur, que se résolvent définitivement les antinomies de la conception morale des choses. Au sein de la Conscience, le conflit des devoirs particuliers s'apaise, parce qu'elle ne s'attache pas à accomplir tel ou tel devoir, en se demandant s'il en est vraiment un et s'il n'est pas annihilé par un devoir contraire, mais reconnaît spontanément le Juste et l'exécute. Elle se manifeste par la *conviction* profonde (*Ueberzeugung*) qui l'anime d'agir conformément au Devoir. Elle est une sorte de « génie » sachant que la voix intérieure à laquelle elle obéit est la voix divine, qu'elle est une vertu créatrice divine, qu'elle est un véritable *culte divin* (*Gottesdienst*) : pour elle, agir, c'est contempler sa propre divinité. Mais dans cette contemplation, où le Moi se replie sur lui-même, où s'évanouit toute extériorité, où il se perd dans l'intuition de soi, ou dans ce « soi » s'absorbent toute existence et toute réalité, il devient si entièrement pur, si totalement dépouillé de tout élé-

(1) Comme la dialectique hegelienne opère continuellement avec le concept de *Selbstbewusstsein* et *Gewissen* pour lesquels nous n'avons que le seul mot de *conscience*, et que ce serait par trop alourdir notre texte que de rendre *Selbstbewusstsein* par conscience psychologique et *Gewissen* par conscience morale, nous écrivons *conscience*, avec une minuscule, quand il s'agira de *Selbstbewusstsein* et *Conscience*, avec une majuscule, quand Hegel parle de *Gewissen*.

Digitized by Google

ment étranger à lui-même, que, vivant dans l'angoisse continue d'entacher sa splendeur immaculée, il ne peut plus supporter le contact de la réalité. Il se réfugie alors dans l'inaction, dans l'aspiration nostalgique (*das Sehnen*) et devient la *belle âme* (*die schöne Seele*), flamme si pure qu'elle se consume en elle-même et se dissipe dans l'atmosphère comme une fumée.

Et la Conscience se rappelle alors que c'est elle qui a prêté un contenu au devoir vide, que ce contenu, elle l'a emprunté, non au Moi pur, mais au Moi individuel qui, lorsqu'il *parle* d'une action qu'il a accomplie en obéissant à sa Conscience, se sait Moi pur, mais qui, en agissant, réellement, sait qu'il a agi comme un individu accomplissant un acte particulier, soumis à la contingence et à la médiocrité de tout ce qui est réalité particulière. Il y a là une sorte *d'hypocrisie* (*Heuchelei*) et l'action proclamée universelle, mais émanant de ce qu'il y a dans le Moi d'individuel, c'est-à-dire de ce qui, par définition, est opposé à l'universel, est le *Mal* (*das Böse*), puisque l'essence même de la Conscience vraie, du Bien, est l'universel. Et nous revoici happés par l'antinomie à laquelle nous avions cru avoir échappé. Nous savons que la conscience du Moi, agissant comme universalité, n'est pas le Moi réel, mais un Moi qui demeure dans la virtualité de la pensée, dont la seule activité est un acte de la pensée : le *jugement*. *L'hypocrisie* consiste précisément à se persuader qu'on a agi moralement, alors qu'on n'a fait qu'émettre un jugement moral. Mais cette scission du Moi en Moi universel et en Moi singulier, en un Moi qui agit et qui, comme tel, est individuel et obéit toujours à des mobiles intéressés, et le Moi qui juge d'après des normes universelles mais reste dans la sphère irréelle de la pensée, n'est qu'apparente. En effet, « dans l'Esprit absolu, qui aperçoit la connaissance pure de soi dans sa forme contraire, à savoir dans la connaissance pure de soi en tant qu'individualité absolue », universalité et individualité, Devoir pur et devoir parti-

Digitized by Google

culier, jugement moral et action morale, en reconnaissant qu'ils sont manifestation d'une seule substance, se rendent mutuellement justice et se réconcilient, dans l'*Esprit absolu* qui se révèle comme *Dieu* (1).

Avec l'apparition de Dieu, nous passons du domaine de l'action à celui de la contemplation, de la sphère de la morale et de la politique à celle de la religion où nous ne pénétrerons pas. Il nous reste, avant de quitter ce maître-livre, à nous en remémorer les thèses essentielles pour les confronter avec celles des « *Wissenschaftliche Behandlungsarten des Naturrechts* » et du *System der Sittlichkeit*. Hegel s'est-il contenté d'incorporer purement et simplement dans son roman métaphysique les vues exposées dans ces ouvrages, ou bien ses vues se sont-elles modifiées ?

Elles se sont modifiées. Sans doute, il affirme encore dans la *Phénoménologie*, comme il ne cessera d'affirmer — on le verra — dans toute son œuvre postérieure, que c'est l'État — la communauté — qui constitue la sphère de la moralité, qu'il est la chose absolue elle-même, que l'opposite de cet État, l'individu, et l'intermédiaire entre l'individu et l'État, la famille, n'existent que dans et par la communauté, et que, détachés d'elle, ils ne sont que « des ombres irréelles ». Sans doute encore, il continue à affirmer que, pour empêcher l'individu de se détacher de la communauté, il n'est qu'un moyen radical : la guerre, c'est-à-dire « la puissance irrésistible de la Mort ».

Mais, en dépit de ces thèses essentielles et identiques dans ses œuvres de jeunesse et la *Phénoménologie*, il faut constater que celle-ci fait à l'individualité une toute autre place dans le domaine politique. D'une part, l'individu se sait, se veut l'égal des autres individus, non excepté le monarque, incarnation de l'universalité, en appelle, pour conquérir l'égalité, à la justice et au droit et crée, confor-

(1) *Loc. cit.*, p. 451 à 509.

Digitized by Google

mément à ces principes, le gouvernement du peuple. D'autre part, dans la sphère morale, avec sa conscience individuelle, avec le conflit de devoirs qui s'y engage, avec l'intrusion de ces éléments naturels, sensibles, particuliers, égoïstes qui constituent proprement l'immoralité, mais sans lesquels la vie morale n'est qu'une abstraction sublime, mais creuse, il se dresse, inlassablement, contre l'Universel. C'est la difficulté même à laquelle s'était heurté Kant et à laquelle, pas plus que son grand précurseur, Hegel ne trouve de solution. Suffit-il, en effet, pour résoudre le problème qui consiste à faire concorder la pureté absolu du Devoir avec la nature réelle de l'acte moral qui plonge, de toutes parts, dans la vie réelle, sensible, particulière, d'affirmer qu'universalité et individualité ne sont que des faces de l'Absolu, de Dieu, et que, cette identité foncière reconnue, ils se réconcilient dans son sein. C'est le *salto mortale* même auquel se résigne Kant lorsque, après avoir proclamé l'antinomie, plus, l'héautonomie de la sphère morale, il y introduit, comme sanction du Devoir, comme réconciliation du Devoir avec ce bonheur qui ne pouvait ni ne devait avoir de place dans le domaine de la moralité pure, et comme législateur suprême, Dieu.

Constatons, en tout cas, que, dans la *Phénoménologie*, Hegel pose l'individu comme un facteur équivalant à l'Universel, que toutes les acrobaties de la dialectique ne parviennent pas à l'exorciser et que, las de ses tentatives vaines, il finit par s'en débarrasser, en l'incorporant à l'Absolu, à Dieu.

VI

Avec la *Phénoménologie de l'Esprit* nous étions au cœur même de la métaphysique hégélienne, telle que, avant de l'élaborer systématiquement dans ses différentes parties,

Digitized by Google

il l'avait entrevue d'ensemble dans un premier et génial élan intuitif. Avec « *Les Délibérations dans l'Assemblée des Etats du Royaume de Wurtemberg* en 1815-1816 », qui parurent dans les *Annales de Heidelberg*, la seule œuvre politique de Hegel qui ait paru, toute entière, de son vivant, nous redescendons, des cimes nuageuses de l'Idée, dans les plaines de la réalité concrète et nous revenons à la veine à laquelle nous avons dû le grand Essai sur *La Constitution de l'Allemagne*. Cette alternance entre les visions spéculatives et l'étude précise et rassise de la vie pratique, est, nous l'avons dit, l'une des caractéristiques de Hegel, philosophe politique. Nous étant proposé de suivre l'évolution des idées politiques de notre auteur, telles qu'elles se sont succédé dans son esprit, nous sommes obligés, au risque de déconcerter notre lecteur, d'aller, sans transition, de recherches théoriques aux contours illimités à des problèmes pratiques strictement délimités. Mais cet ordre chronologique n'est pas contraire à l'ordre logique puisque l'étude sur *les Etats wurtembergeois* est, à de certains égards, comme une introduction à *la Philosophie du Droit*.

Nous passons, naturellement, sur tout ce qui, dans ce volumineux Mémoire, a trait aux discussions périmées entre les champions du « vieux bon droit » *das gute alte Recht* » des États wurtembergois dont l'illustre poète Uhland s'était fait le défenseur, et les partisans de la Constitution que Frédéric II, roi du Wurtemberg de par la grâce de Napoléon, voulait octroyer à ses sujets récalcitrants : nous ne nous attachons qu'aux idées qu'y développe Hegel sur le Droit Constitutionnel en général.

Le Roi Frédéric II avait convoqué, le 15 mars 1815, les chefs des familles princières et comtales, des représentants de la noblesse et un certain nombre de députés, élus par les bourgeois, pour examiner avec eux le projet de Constitution qu'il avait élaboré. Ce projet créait une représentation des ordres — *ständische Repräsentation* — composée

Digitized by Google

de membres nommés par le Roi et de membres élus, réunis dans une Chambre unique. Étaient éligibles tous les citoyens sans distinction de rang ni de fortune — exception faite des fonctionnaires, des sous-officiers et soldats, des membres du clergé, des médecins et des chirurgiens — âgés de 30 ans et appartenant à l'une des trois confessions chrétiennes. Étaient électeurs, les citoyens âgés de 25 ans et ayant, au minimum, un revenu de 200 florins en biens fonciers. La Chambre devait se réunir, sur convocation royale, au moins une fois tous les trois ans : dans l'intervalle des sessions, un Comité de 12 membres était chargé de l'expédition des affaires courantes, mais sans avoir le droit d'augmenter les impôts ni de modifier la législation existante. Toute contribution nouvelle devait être consentie par la Chambre et, sans elle, ne pouvait être promulguée de loi touchant à la liberté personnelle, à la propriété ou à la Constitution. L'initiative de toute loi nouvelle appartenait au Roi : les États pouvaient, en revanche, soumettre au roi des projets de loi, sous la forme de vœux, lesquels, s'ils étaient rejetés, pouvaient être renouvelés à trois reprises, puis présentés à nouveau. De même, les États pouvaient présenter au Roi des vœux, des représentations et des plaintes d'ordre général et demander l'ouverture d'enquêtes sur les fonctionnaires royaux (1).

C'est ce projet de Constitution qu'étudia Hegel dans le plus grand détail en s'élevant à la fois contre la prétention des États de conserver d'injustes privilèges et contre ce qu'il y croyait trouver de trop favorable aux principes démocratiques.

Si les partisans de la démocratie abstraite, à la française, pouvaient trouver mauvais que le projet établissait un collège de nobles, nommé par le Roi, Hegel observe

(1) « *Verhandlungen in der Versammlung der Landstände des Königreichs Wurttemberg im Jahre* 1815-1816 » in *Hegels Schriften zur Politik and Rechtsphilosophie*, édition Georg Lasson, Leipzig, 1913, p. 164 et 165.

Digitized by Google

que le nombre de ses membres — 50 — était inférieur à celui des membres bourgeois librement élus — 75. De plus, ce collège ne constituait pas une Chambre distincte, mais faisait partie de la Chambre unique, ce qui donnait la majorité à la représentation bourgeoise. D'autre part, l'exclusion, du corps des élus, des fonctionnaires de l'État, lui apparaît comme une concession excessive à ces « abstractions démocratiques » dont, dit-il, le Droit Constitutionnel était heureusement revenu. Il ne restait plus, les fonctionnaires éliminés, comme représentants, que les avocats dont les conceptions, liées aux principes du Droit privé, du Droit positif, sont en opposition avec les principes du Droit politique. C'est chez ces fonctionnaires exclus que l'on avait chance de trouver ce sens de l'État, qui est autre chose et plus que la simple probité et le sens du bien public, et dont sont dépourvus les propriétaires, les industriels et les commerçants, tous, attachés à la conservation de l'ordre civil, mais tous préoccupés, avant tout, de leur fortune privée. De même, les conditions exigées par le projet des élus e des électeurs apparaissaient à Hegel comme équivaloir, à peu de chose près, au suffrage universel contre lequel il fait valoir les réserves les plus expresses. Les électeurs, à qui l'on ne demande que d'avoir 25 ans d'âge et un revenu foncier de 200 florins, n'ont aucun lien avec l'ordre civil et l'organisation de l'État. Ils ne sont que des atomes isolés et les réunions électorales, des agrégats désordonnés et inorganisés : le peuple y est dissout en une foule, « ce qui est la forme la plus rudimentaire de la communauté ». En effet, l'âge et la fortune sont des déterminations concernant l'individu en soi et non la place qu'il occupe dans l'ordre civil, place que déterminent la profession, la maîtrise, les titres, etc. En n'exigeant de l'électeur que ces marques extérieures, la Constitution lui dispense un droit politique important, sans aucun lien avec les autres réalités bourgeoises, et prépare ainsi un ordre de choses plus proche du principe

Digitized by Google

démocratique, bien plus, anarchique « de l'isolement » que du principe d'un ordre politique organique. Lors de l'écroulement, au Moyen-Age, du pouvoir royal, les chevaliers, les hommes libres, les cloîtres, les seigneurs, ainsi que les commerçants et les artisans, avaient tenté de réagir contre cette dissolution en formant des compagnonnages et des corporations qui, après maints conflits, réussirent à coopérer. Grâce à l'impuissance du pouvoir gouvernemental, ces petites républiques s'unirent par des liens de plus en plus étroits et précis jusqu'au point d'aboutir à un formalisme et à un esprit de corps dont l'aristocratisme brava le développement de la puissance d'État. Avec l'accroissement de celle-ci, ces centres d'union et d'organisation se désagrégèrent et perdirent toute importance politique. Le moment, d'après Hegel, serait propice, aujourd'hui que les autorités supérieures de l'État ont été organisées, de restituer à ces sphères leur rôle politique et de les réintégrer dans l'État, purifiées de tout injuste privilège, comme un élément organique. « Il n'y a de cohésion vivante que dans un tout organisé dont les parties forment des centres à la fois indépendants et subordonnés à l'ensemble ». Ce serait là un remède contre les principes abstraits et atomistiques du nombre et de la fortune qu'a introduits la France dans le monde moderne et qui sont mortels pour toute organisation politique raisonnable et vivante. Enfin, il est à prévoir qu'une activité qui s'épuise dans un seul acte et dont celui qui l'exerce pourra toujours se persuader qu'elle est peu importante, ne s'agissant que d'une seule voix, paraîtra vite fastidieuse, et que les électeurs s'abstiendront de voter (1).

Puis Hegel se tourne contre les États et leur prétention de conserver des privilèges incompatibles avec la puissance de l'État. Ils ne semblent pas comprendre que si le droit de consentir des impôts nouveaux leur avait toujours

(1) *Loc. cit.*, p. 166 à 179

Digitized by Google

appartenu, il avait pris une amplitude et une importance singulières depuis que le Wurtemberg était devenu un État indépendant. Dans cette qualité, n'étant plus appuyé sur l'Empereur et l'Empire, l'État a besoin de garanties contre le particularisme des ordres et leur tendance à profiter des embarras de cet État pour se faire accorder des privilèges et de travailler ainsi à l'affaiblissement du sentiment national. Quant aux droits fondamentaux assurés par la Constitution à tous les citoyens — l'égalité devant la loi, l'accession inconditionnelle à tous les emplois, le libre choix de la profession — il est stupéfiant que les États n'aient pas compris quel immense progrès de la culture révélait leur reconnaissance comme base de tout État. Il est d'ailleurs clair que ces droits — comme les dix commandements de Moïse et les Droits de l'homme et du citoyen proclamés par la Révolution française — ne sont que les principes directeurs et régulateurs dont doivent s'inspirer les modifications qu'il incombe aux États d'apporter à la législation, au gouvernement et à l'adminisstration existants. Quant à la protestation générale élevée par les princes, la noblesse et le clergé contre les restrictions apportés par le projet de Constitution à leurs « vieux bons droits », elle repose uniquement sur le fait que ces droits leur avaient appartenu depuis des siècles. Mais l'âge n'est pas un titre valable : l'abrogation des sacrifices humains, de l'esclavage, du despotisme féodal et d'autres infamies innombrables était toujours l'abrogation de quelque vieux droit. On a souvent répété que les droits étaient inaliénables et qu'un siècle d'injustice ne pouvait constituer un droit. Mais on aurait dû ajouter qu'il en était ainsi, même si l'injustice séculaire s'était appelée droit, et que, de plus, c'est légitimement que s'abolit un droit positif et séculaire quand se modifient les circonstances qui avaient été la condition de son existence (1).

(1) *Loc. cit.*, p. 179 à 200.

Digitized by Google

Voilà les idées maîtresses du Mémoire sur les États wurtembergeois. Ce qui en fait l'intérêt, c'est que nous y voyons Hegel tenter de faire la part légitime au Roi, aux représentants des intérêts et des forces de l'État et au peuple — au Roi qui, incarnant l'exécutif, a le pouvoir de modifier, par un acte souverain, sanctionné par les représentants des différentes classes, la Constitution existante ; au peuple, à qui cette Constitution doit garantir les droits élémentaires et inaliénables, inhérents à tout homme et à tout citoyen, et aux représentants des intérêts et des forces de l'État : aux « compagnonnages et corporations » qui doivent constituer un rouage intermédiaire et conciliateur entre le monarque et la masse inorganisée et chaotique. Le peuple doit, sans doute, participer à la chose publique, mais non comme une masse incohérente d'individus isolés, d'atomes, dont le suffrage s'ajoute mécaniquement à d'autres suffrages aussi peu éclairés, mais comme groupé dans des corps unis par des intérêts communs et également subordonnés au tout. Ce sont là comme des amorces de la vaste construction où toutes les idées relatives à la morale et à la politique que Hegel avait élaborées séparément, se cristallisent autour d'un noyau central et constituent, au lieu de fragments épars, un corps de doctrine, un et cohérent.

VII

Nous voici donc enfin arrivés à la *Philosophie du Droit*, publiée en 1821, sous le titre de : *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundriss* (*Lignes essentielles de la Philosophie du Droit ou Précis de Droit naturel et de Science Politique*). C'est, cette fois, la philosophie politique incorporée dans le Système, et devenue membre de l'immense organisme idéel

Digitized by Google

où Hegel a tenté de recréer, par la pensée, l'univers matériel et spirituel. C'est naturellement dans cette œuvre que l'on a coutume de chercher la pensée politique de notre philosophe. Nous venons de montrer qu'en réalité cette pensée est beaucoup plus ancienne, qu'elle a mis des années à mûrir et qu'après s'être attaquée à des problèmes particuliers, elle a, dans les « *Wissenschaftlichen Behandlungsarten* », le *System der Sittlichkeit* et la *Phénoménologie*, prétendu pousser jusqu'aux principes. Jusqu'à quel point ces principes se sont-ils modifiés au cours des années et d'une réflexion de plus en plus pressante et incessamment enrichie ? Quelle influence ont exercée sur eux le Système dont ils ne constituent plus qu'un rouage, les événements politiques qui en ont précédé l'élaboration — la chute de Napoléon, le triomphe de la Sainte-Alliance, la résurrection de la Prusse, — et le rôle de philosophe officiel du prussianisme que Hegel avait assumé. La *Philosophie du Droit* est-elle vraiment, comme l'ont proclamé tant de critiques, un bréviaire de réaction et la source-mère de l'impérialisme pangermaniste ? C'est là le maître-problème que mon étude s'est donné pour tâche d'élucider.

a) Hegel s'est expliqué lui-même sur le dessein que vise la *Philosophie du Droit* et dont il se plaint, non sans une ironique amertume, qu'il a été généralement méconnu. Il n'a pas tenté de construire, de toutes pièces, un État idéal qui satisfasse aux généreuses mais utopiques aspirations des cœurs, mais de comprendre et de représenter ce qui est, tout comme l'avaient fait, dans leurs écrits politiques, Platon et Aristote. « *Or, ce qui est, est conforme à la raison et ce qui est conforme à la raison, est* ». Cette assertion fameuse que l'on a si âprement reprochée à Hegel, ne fait que ramasser en une formule saisissante l'âme même de toute sa philosophie. Elle n'entend nullement sanctionner les formes contingentes et éphémères qeu peut prendre, à tel moment de l'histoire, la Raison

Digitized by Google

politique et bien moins encore exalter la réaction prussienne, telle qu'elle sévissait de son temps. Elle rappelle que, d'après la véritable philosophie qu'il a la prétention d'avoir, le premier, incarnée, c'est de l'Idée, création non de l'entendement mais de la Raison, particularisation du général, qu'émane l'univers matériel et spirituel. Le philosophe politique a pour tâche propre de discerner, sous les apparences du temporel et du passager, la substance immanente et éternelle. Personne ne demande au philosophe de la nature de construire celle-ci, mais seulement de la comprendre, telle qu'elle est, de démêler, sous les formes éphémères qui se jouent sur sa surface, la Raison profonde et l'harmonie éternelle qui en constituent le fond. De même, le philosophe politique doit avoir le droit de s'en tenir à la recherche du substratum dernier et immuable de l'État (1).

Ce substratum dernier et immuable est la *moralité pure*, la *Sittlichkeit* (2), et la philosophie politique doit être « comme *l'architectonique* de la rationalité du riche organisme moral qu'est l'État, architectonique qui, par la distinction précise des différentes sphères de la vie publique et de leurs prétentions légitimes, et par la sévérité de la mesure à laquelle obéit tout pilier, tout arc, toute tension, fait jaillir la puissance du tout de l'harmonie de ses parties » (3). C'est cette architectonique que s'efforce à créer la *Philosophie du Droit.*

La Philosophie du Droit a pour objet l'*Idée* du Droit, le *concept* du Droit et sa *réalisation* : c'est une discipline

(1) *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, 2e édition, *Œuvres*, t. VIII, Berlin, 1840, p. 7, 8, 17 et 18.

(2) Hegel, nous allons le voir tout de suite, distingue entre la moralité (*Moralität*) et la *Sittlichkeit*, concepts pour lesquels nous n'avons qu'un seul mot. Lorsque Hegel parlera de la *Moralität*, je traduirai par la *moralité subjective*, quand il parlera de la *Sittlichkeit*, je traduirai par la *moralité objective* ou j'emploierai le mot allemand.

(3) *Loc. cit.*, p. 11.

Digitized by Google

non historique, non génétique, mais philosophique ; telle disposition du Droit peut s'expliquer parfaitement par les circonstances qui l'ont fait naître, tout en étant, en soi, absolument injuste et contraire à la raison (1). Le fondement du Droit, étudié philosophiquement, est le *Spirituel* en général (*das Geistige*) et son point de départ la *Volonté libre*: c'est cette volonté libre qui constitue « sa substance et sa fin », si bien que le système du Droit est le règne de la liberté réalisée, le monde de l'Esprit enfanté par lui-même, comme une seconde nature (2).

L'Idée de cette Volonté libre se réalise, comme toute Idée, en se développant. Voici les étapes de cette évolution.

En premier lieu, la Volonté, qui est *immédiatement* son concept abstrait, s'extériorise dans la *personnalité* et son *existence* : c'est la sphère du Droit abstrait ou *formel*.

En second lieu, la Volonté, revenant de son extériorisation, se réfléchit en elle-même, comme particularité subjective et déterminée en face de la vague généralité du concept, se segmente, d'une part, dans le *Bien* — élément intérieur — et, d'autre part, dans le *monde réel* — objet extérieur — mais réconcilie en elle ces deux faces de l'Idée, ce qui donne l'Idée dans sa scission ou existence *particulière*, le *Droit de la volonté subjective* en face du Droit du monde et du Droit de *l'Idée en soi* : c'est la sphère de la *Moralität* ou *moralité subjective*.

En troisième lieu, la Volonté est *l'unité* et la vérité de ces deux moments abstraits — l'Idée du Bien réalisée, d'un côté, dans la *Volonté réfléchie en soi* et, de l'autre côté, dans le *monde extérieur* — de sorte que la liberté, comme *substance*, est aussi bien *réalité* et *nécessité* que volonté *subjective*, est *l'Idée* dans son existence générale en soi et pour soi : c'est la sphère de la *Sittlichkeit* ou *moralité objective*.

(1) *Loc. cit.*, p. 21.
(2) *Ibid.*, p. 32, 33 et 61.

Digitized by Google

C'est la substance *morale objective* (*sittlich*) qui, comme *Esprit naturel* (*natürlicher Geist*) constitue la *famille*, comme Esprit, dans sa *segmentation* et son *apparence*, la *Société civile* (*bürgerliche Gesellschaft*) et enfin, comme liberté à la fois générale et objective de la Volonté particulière dans sa libre autonomie, l'*Etat*. Cet État, Esprit réel et organique d'une nation devient réel et se manifeste pour lui-même, à travers les rapports des différents génies nationaux, comme Esprit du monde (*Allgemeiner Weltgeist*) dont le *Droit* est la loi suprême de l'univers.

b) Voilà, tracée scrupuleusement d'après les schémas de la dialectique, la carte topographique de la province du Droit et de la politique. Nous allons essayer d'en déchiffrer et d'en interpréter les signes et les teintes conventionnels en commençant par le plan général que nous venons de reproduire, puis en en développant les parties qui se rapportent directement à notre sujet.

Le point de départ de tout le mouvement est la Volonté libre. Celle-ci, pour ne pas rester abstraite, est obligée de se donner une existence. La première matière sensible de cette existence sont les choses extérieures. La première sphère de la liberté est donc celle qui se révèle à nous comme *propriété*, sphère du Droit formel et abstrait à laquelle appartiennent la propriété *conciliée* (*vermittelte*) comme *contrat*, et le Droit, *violé*, comme *crime* et *châtiment*.

Puis, la liberté s'incarne dans des personnes, dans des sujets, libres pour eux-mêmes, qui se donnent une existence dans les choses. Mais cette existence immédiate ne convient pas à la liberté et c'est la négation de cette détermination qui est la moralité. Je ne suis pas seulement libre dans une chose immédiate, mais je le suis aussi lorsque cette immédiatité est suspendue, je le suis en moi-même, dans le domaine subjectif.

Dans ce domaine où l'extériorité est posée comme indifférente, seules, valent mon intelligence, mes intentions,

Digitized by Google

mes fins. Mais le Bien, fin dernière à laquelle j'aspire, ne peut ni ne doit demeurer dans mon intérieur : il faut qu'il se réalise. C'est la volonté subjective elle-même qui exige que ses fins reçoivent une existence extérieure, que le Bien s'incarne dans la réalité. La moralité, tout comme le Droit formel, n'est qu'une abstraction tant qu'elle n'est pas devenue objective, c'est-à-dire *Sittlichkeit*.

La *Sittlichkeit* est donc l'unité de la Volonté dans son concept et la Volonté du sujet. Sa première réalisation est quelque chose de naturel, à quoi collaborent l'amour et la sensibilité, à savoir la *famille* : l'individu s'y dépouille de sa personnalité inaccessible et entre en pleine conscience dans un tout. Mais la *Sittlichkeit* véritable et l'unité substantielle ne se maintiennent pas, la famille se dissout, ses membres, que ne rattache plus que le besoin qu'ils ont les uns des autres, deviennent indépendants les uns des autres. C'est alors que naît la *Société civile* qu'on a souvent confondue avec l'État. Mais cette confusion est illégitime : l'*Etat* est le troisième et dernier moment de l'évolution de la Volonté libre, la réalisation dernière de la *Sittlichkeit*, l'incarnation suprême de l'Esprit où s'opère l'union immense de l'individualité autonome et de la substantialité universelle. Aussi les Droits de l'État dépassent-ils ceux de toutes les autres manifestations de la volonté libre : il est la liberté dans sa forme la plus concrète au-dessus de laquelle il n'y a plus que la vérité absolue et suprême de l'Esprit de l'Univers (1).

La philosophie du Droit et la Science politique embrasse donc trois grands domaines dont chacun se segmente en trois moments : le Droit abstrait : la propriété, le contrat, l'injustice ; — la Moralité subjective : le dessein et la faute ; l'intention et le bonheur ; le Bien et la conscience ; — la Moralité objective ou *Sittlichkeit* : la famille, la Société Civile, l'État, moments dont chacun se subdivise lui-

(1) *Loc. cit.*, p. 68 et 69.

Digitized by Google

même en trois moments ; la Famille : le mariage, la fortune, l'éducation des enfants — la Société Civile : le système des besoins ; la jurisprudence ; la police et les corporations — l'État : le Droit politique intérieur ; le Droit politique extérieur ; l'histoire universelle.

c) Et tout d'abord le domaine du *Droit abstrait* dont je ne retiens que ce qui intéresse la morale et la politique. Le porteur du Droit abstrait est le sujet, la personne : je suis telle personnalité finie et rigoureusement déterminée et me connaissant, dans ma finité, comme l'Infini, le général et le libre. La personnalité consiste à avoir conscience de soi comme d'un Moi entièrement abstrait où s'abolit toute limitation concrète. En tant que personnalité, nous nous connaissons comme *objet*, mais comme objet élevé, par la pensée, dans la sphère de l'infinité pure, et, partant, entièrement identique avec soi-même. Ni individus ni peuples n'ont encore de personnalité véritable. C'est l'Esprit en soi et pour soi — et c'est en cela qu'il se distingue de l'Esprit qui n'est qu'apparence — qui a conscience de soi comme d'un Moi abstrait et libre, comme d'une personne. Et cette conscience constitue le sommet de l'humanité en elle. Je me sens libre absolument, personnalité pure, tout en me sachant un Moi déterminé, de tel âge, de telle taille, se mouvant dans tel lieu. La personne est donc en même temps l'incarnation suprême et la plus basse de l'être, mais sa dignité peut supporter et vaincre la contradiction.

C'est, entendue ainsi, que la personnalité constitue le concept et le fondement abstrait du Droit abstrait et partant formel. Il se réduit à un seul impératif : *sois une personne et respecte tous les autres hommes comme des personnes.* Dans le Droit formel, il ne s'agit pas de mes intérêts particuliers, de mon bien-être, des fins particulières, quelles qu'elles soient, que je vise. Le Droit abstrait n'est

(1) *Loc. cit.*, p. 71, 72 et 73.

Digitized by Google

qu'une possibilité et il est essentiellement négatif : ses ordres ne sont qu'une interdiction, l'interdiction de léser la personnalité d'autrui (1).

Ce Droit abstrait est d'abord existence immédiate qui se donne la liberté de façon immédiate. Comme tel, il s'extériorise d'abord en *propriété*, sphère de la liberté de la volonté abstraite en général et par là même d'une personne déterminée. Puis, cette propriété passe d'une personne à l'autre par un accord que l'on nomme *contrat*. Enfin, la volonté se différencie, comme volonté *particulière* de la Volonté en soi et pour soi, ce qui crée l'injustice et le crime (1).

Le fait d'avoir quelque chose dans mon pouvoir extérieur, de faire quelque chose mien par besoin, instinct ou caprice, constitue la possession. Mais c'est le fait que mon Moi, comme libre volonté, devient objectif pour lui-même et, par là, volonté véritable, qui constitue le caractère vrai et juridique de cette possession et en fait la propriété. La libre volonté, qui, dans la propriété, devient objective à elle-même, ne le devient que comme volonté personnelle, comme volonté d'un individu : la propriété est donc essentiellement *propriété privée* ; la propriété collective constitue une « communauté dissoluble en soi » où je puis, à mon gré, laisser ou ne pas laisser ma part.

Il est conforme à la raison que j'aie une propriété : mais la nature et la quotité de cette propriété sont contingentes. Exiger l'égalité de la propriété ou de la fortune en général, comme le font quelques-uns, est le fait d'un entendement superficiel. On ne peut, en effet, targuer la nature d'injustice dans la distribution de la propriété et de la fortune, parce que la nature, n'étant pas libre, ne saurait être juste ou injuste. Que tous les hommes devraient pouvoir satisfaire leurs besoins est, d'une part, un vœu moral, mais qui n'a rien d'objectif et, de l'autre, un desideratum qu'il appartient à la Société civile de satisfaire, le fait de pouvoir

(1) *Loc. cit.*, p. 74.

Digitized by Google

subvenir à ses besoins étant autre chose que le fait d'être propriétaire. D'ailleurs, l'égalité que l'on établirait dans la distribution des richesses s'évanouirait bien vite, la richesse dépendant, avant tout, du travail. Les hommes sont, sans doute, égaux, mais seulement comme personnes, c'est-à-dire par rapport à la source de leurs possessions. D'après cette égalité, tout homme devrait avoir une propriété, mais non une propriété égale. Au contraire, le principe de particularité exige qu'il y ait inégalité. Et quant au Droit, qui est essentiellement abstrait, formel, général, il est indifférent à toute particularité (1).

Le fait de m'en emparer (*Besitzergreifung*) fait de la matière d'un objet ma propriété, la matière ne s'appartenant pas. Il faut, bien entendu, que cette matière soit sans maître. Et le premier qui en prend possession n'en est pas propriétaire juridique, parce qu'il est le premier, mais parce qu'il est libre volonté. Toute matière, maintenant, a une forme et ce n'est que par elle que la matière a une existence réelle. Aussi, c'est en m'appropriant cette forme que j'acquiers la possession réelle de l'objet.

C'est le rapport de la volonté à l'objet qui spécifie le concept de propriété : il est prise en possession immédiate, usage et aliénation. La prise en possession est ou bien physique, ou bien elle est formatrice (*Formirung*). Pour l'homme, il ne prend possession de lui-même et ne devient propriétaire de lui-même que par la formation, la culture de lui-même, par le fait de saisir sa conscience de soi comme libre. Jusqu'à quel point, cette conscience libre que sent en lui-même tout homme peut-elle se concilier avec l'esclavage ? Le fait de l'esclavage donne lieu à une antinomie ; ses partisans envisagent l'homme comme un être naturel (*Naturwesen*), ses adversaires comme un être libre en soi, libre par nature, c'est-à-dire envisagent le concept et non l'Idée de l'homme. L'antinomie se résout par la considéra-

(1) *Loc. cit.*, p. 80, 81, 84 et surtout 85

Digitized by Google

tion que l'*Idée de la liberté n'a de réalité véritable que dans l'Etat*. Si l'on part de la conviction que l'homme est libre en soi et pour soi, il est évident que l'esclavage ne pourra être que condamné. « Mais qu'un homme devienne esclave dépend de sa propre volonté, comme il dépend de la volonté d'un peuple de se laisser assujettir (1) ».

Le fondement véritable de la liberté, comme réelle et existante, est le rapport d'une volonté à une autre volonté. Lorsque nous acquérons une propriété, non plus seulement par l'intermédiaire d'une chose ou de notre volonté subjective, mais par celui d'une autre volonté que la nôtre, nous entrons dans la sphère du *contrat*. Certains théoriciens ont voulu tirer l'origine de l'État d'un contrat primitif. Mais vaine a été leur tentative. En effet, l'État ne saurait s'expliquer ni par un contrat de tous avec tous ni par un contrat de ces tous avec le Prince ou le gouvernement. Et cette intrusion d'une disposition juridique, propre à la propriété privée, dans la conception de l'État a produit les plus néfastes perturbations et dans le droit politique et dans la réalité. Naguère les droits et les devoirs de l'État ont été considérés comme une sorte de propriété privée des citoyens en face du droit du Prince et de l'État. Il n'est pas plus légitime de représenter les droits du Prince et de l'État comme objets de contrat, que comme un « élément commun » de la volonté (*Gemeinsames*), jailli du caprice des hommes réunis dans l'État. Quand on suppose que l'État naît d'une convention contractuelle de tous les sujets avec le Prince et du Prince avec tous ses sujets, c'est que l'on imagine une unité une de volontés différentes. Or, dans tout contrat, il y a deux volontés identiques, deux personnes qui veulent l'une et l'autre rester propriétaires, de sorte que le contrat émane de l'arbitraire de la personne. Au contraire, dans l'État, il ne dépend pas de l'arbitraire des individus de se séparer de l'État, puisque l'on est

(1) *Loc. cit.*, p. 85, 87, 88 et surtout 93.

Digitized by Google

citoyen de par la naissance. L'homme est destiné par la raison à vivre dans l'État, et, si l'État n'est pas encore formé, la Raison exige d'en fonder un. C'est l'État qui autorise qu'on entre en lui ou ordonne qu'on le quitte, et il ne dépend pas du caprice des citoyens d'y participer ou de s'en libérer. Il en résulte que l'État ne repose pas sur un contrat qui, toujours, dépend de la libre volonté des contractants. Aussi est-il illégitime de dire que c'est la libre volonté de tous qui fondent un État : il faut dire qu'il est absolument nécessaire pour un chacun d'appartenir à un État (1).

De la théorie du contrat dont nous n'avons retenu que ce qui se rapporte à l'État, Hegel va à celle de l'injustice (*Unrecht*) qui ne nous concerne pas, puis passe du domaine du Droit abstrait à la sphère de la moralité subjective (*Moralität*). Voici en quoi consiste et comment s'opère le passage. Le concept de la liberté, dont part tout le mouvement, va de la détermination abstraite de la Volonté, d'abord à la Volonté se rapportant à elle-même, puis à l'*auto-détermination de la subjectivité*. Comme détermination abstraite, elle se réalise dans la propriété, dans un objet extérieur, comme un *mien abstrait*. Ensuite, en tant que se rapportant à elle-même, elle est, dans le contrat, un *mien commun*. Enfin, dans le domaine de l'injustice, la volonté juridique, son existence abstraite ou son immédiateté est posée par la volonté particulière et *contingente* comme *contingence*. Dans la sphère de la moralité cette contingence est abolie : en tant que réfléchie en elle-même et identique avec elle-même, la contingence infinie et existante en soi de la volonté est la subjectivité de cette volonté.

En d'autres termes, dans la sphère du Droit, la volonté se réalise dans des objets extérieurs. Mais il faut qu'elle se

(1) *Loc. cit.*, p. 110, 112, 113 et 114.

Digitized by Google

réalise aussi dans quelque chose d'intérieur, qu'elle se trouve en face d'elle-même, qu'elle soit subjectivité. « C'est là une affirmation que la volonté ne peut acquérir qu'en suspendant son immédiateté. L'immédiateté suspendue dans le crime, amène, par la punition, c'est-à-dire par le néant du néant, à l'affirmation qui est la moralité subjective ». En effet, le Droit qui, comme quelque chose de particulier et de multiple, revêt, en face de sa généralité et de sa simplicité, la forme d'une *apparence*, est une telle apparence, en partie *en soi* ou immédiatement, en partie en tant que posé par le sujet comme apparence, en partie en tant que posé comme néant, ce qui donne l'injustice civile l'escroquerie et le crime. La cessation du crime, le rétablissement de l'équilibre rompu par le criminel et le châtiment est la seconde moitié du crime qui suppose la première, est le droit même du criminel. La suspension du crime est juste quant au contenu. Pour la forme, elle est l'action d'une volonté subjective qui peut mettre dans toute violation du droit son infinité et dont la justice est contingente. Elle est, en dernière analyse, une *vengeance*. Cette vengeance, comme action d'une volonté particulière, est une violation nouvelle du droit, qui peut engendrer à son tour des représailles et ainsi de suite jusqu'à l'infini. Il y a là une antinomie qui doit être résolue. La résolution est l'apparition d'une Volonté qui, tout en étant subjective et générale, veuille le général comme tel, c'est-à-dire de la Volonté morale (1).

d) Nous voilà dans le domaine de la *moralité subjective* que nous allons parcourir rapidement en ne nous arrêtant qu'aux points de jonction avec le domaine de la moralité objective qui est celui de l'État.

La sphère de la moralité, nous l'avons vu, est créée par la volonté, en tant qu'elle n'est plus seulement infinie *en soi*

(1) *Loc. cit.*, p. 128, 135, 137, 140, 142, et 143.

Digitized by Google

mais *pour soi*. Tandis que, dans le droit strict, on ne se préoccupe aucunement des motifs d'une action, c'est d'eux, au contraire, qu'il s'agit dans la moralité, d'une action libre indépendamment des conditions extérieures au milieu desquelles elle se manifeste. La valeur de l'homme y est évaluée uniquement d'après ses actions intérieures.

La volonté subjective, en tant qu'immédiatement *pour soi* et distinguée de la volonté *en soi*, est abstraite, limitée et formelle. Sa subjectivité n'est pas seulement formelle, mais c'est elle qui, comme auto-détermination infinie de la volonté, en constitue le caractère formel. Et comme ce caractère formel, lorsqu'il se manifeste pour la première fois dans la volonté particulière, n'est pas encore posé comme identique avec le concept de la volonté, le point de vue moral est celui du *devoir* ou de *l'exigence*. C'est seulement, nous le verrons, dans le domaine de la volonté objective, de la *Sittlichkeit*, que la volonté est identique avec son concept et n'a d'autre contenu que lui. Dans le domaine de la moralité, il n'y a qu'un devoir qui est réalisé dans la *Sittlichkeit* comme *bien* (*das Gute*).

Dans la sphère du droit formel, il n'y a que des interdictions et, partant, l'action strictement conforme au droit n'a que des déterminations négatives par rapport à la volonté d'autrui. Dans la sphère morale, au contraire, il y a création, modification d'existence, ce qui entraîne un rapport à des volontés étrangères. Sans doute, le concept de la moralité est l'attitude interne de la volonté vis-à-vis d'elle-même. Mais là, il n'y a pas seulement une volonté une, mais la volonté singulière se suspend, si bien qu'il y a désormais deux volontés qui entretiennent des rapports positifs. Dans la sphère du droit, il importe peu que la volonté d'autrui ait des prétentions sur ma volonté se réalisant dans la propriété. Dans la sphère morale, au contraire, il s'agit non seulement de mon bien, mais de celui des autres.

Le droit de la volonté morale a trois faces. D'une part,

Digitized by Google

le droit abstrait ou formel de l'action, tel qu'il se réalise dans l'existence immédiate, et dont le contenu est entièrement mien, devient le dessein de la volonté subjective. D'autre part, la *particularité* de l'action constitue son contenu *intérieur* : ce qui pour moi fait sa *valeur* est *l'intention*, et le contenu de l'action, comme fin particulière de mon existence subjective, singulière, est le *bonheur* (*das Wohl*). En troisième lieu, ce contenu, élevé, en tant qu'élément intérieur, à sa *généralité* et à son *objectivité* en soi et pour soi, est la fin absolue de la volonté, le *bien* (*das Gute*) dans la sphère de la réflexion, avec, comme son contraire, la généralité *subjective* du *Mal* et de la *Conscience*. D'abord, pour être morale, il faut que mon action coïncide avec mon dessein : dans le domaine de la volonté morale ne doit être reconnu valable que ce qui vivait dans mon intérieur comme résolution. Puis, il s'agit de l'intention qui a présidé à l'action, c'est-à-dire de la valeur relative de celle-ci à moi. Enfin est en question la valeur, non plus relative, mais absolue de l'action, l'intention devenue volonté : le Bien (1).

La *finité* de la volonté subjective dans l'immédiateté de son activité explique que cette activité vise un objet extérieur placé au milieu d'un grand nombre de circonstances diverses. L'*action* produit un changement parmi ces circonstances et la résolution de la volonté qui l'a accomplie en est la cause, c'est à elle qu'en incombe la *faute*. Lorsque, maintenant, la résolution est envisagée comme émanant d'un être *pensant*, elle ne recèle plus tous les *détails* qui accompagnent et encombrent toute action extérieure, mais l'élément général synthétisant tous ces détails : dans ce cas, la résolution devient *intention*. Une action n'est morale qu'à la condition que l'intention soit *connue* par celui qui agit, qu'il soit en pleine possession de sa pensée et de sa liberté. Il faut, de plus, que cette intention ne reste pas intérieure, subjective, mais qu'elle soit réalisée.

(1) *Loc. cit.*, p. 193 à 152.

Digitized by Google

Le sujet est constitué par l'ensemble de ses actions : si celles-ci sont sans valeur, la subjectivité de son vouloir est sans valeur aussi. Le droit de l'individu de satisfaire son individualité, c'est-à-dire de sauvegarder le droit de sa liberté subjective constitue la ligne de partage entre l'idéal antique et l'idéal moderne. C'est le christianisme qui a reconnu ce droit dans son infinité et en a fait le principe d'un monde nouveau : de là sont nés l'amour, le romantique, la moralité, la conscience, etc. Mais, nous l'avons dit, il faut que cette intention morale, dont ont émané tant de grandes choses, ne reste pas subjective, mais que se réalise le général qui est en elle : cette réalisation est, d'une part, le Bien, et, de l'autre, la conscience, ou la subjectivité infinie, se sachant en soi et se fixant en soi son contenu.

Le *Bien* ou « l'Idée en tant qu'unité du concept de la volonté et de la volonté particulière au sein de laquelle et le droit abstrait et le bonheur et la subjectivité de la connaissance et la contingence de l'existence extérieure sont abolis en tant que facteurs indépendants, mais survivent quant à leur essence, est la liberté réalisée, est la fin suprême de l'univers ». Il est l'essence de la volonté, dans sa substantialité et sa généralité, et n'est donc que dans et par la pensée. En tant qu'essence de la volonté, il en constitue l'*obligation*. Le Bien, constituant l'élément objectif et général de l'action, et étant différencié de la particularité qui appartient au domaine de la volonté subjective, n'est destiné, tout d'abord, qu'à être l'existentialité (*Wesentlichkeit*) abstraite et générale, c'est-à-dire le *devoir*, et c'est à cause de cette destination que le devoir doit être accompli pour le devoir Mais alors se pose la question de savoir ce qu'est le devoir ? Pour le moment, nous n'en savons que ceci : il consiste à agir conformément à la justice, à veiller au bonheur de soi et des autres. Mais ces déterminations étant limitées et conditionnées, ne sont pas contenues dans le concept même du Devoir qui, en soi, n'est que généralité abstraite, que identité sans contenu et indétermi-

Digitized by Google

nabilité absolue. Aussi réduire la morale tout entière au Devoir pur et nu, comme le fait Kant, c'est en faire un formalisme vide par lequel les actes les plus immoraux peuvent être justifiés. De même, la « maximalisation » kantienne n'a de sens que si la législation universelle a un contenu, ce qui est contraire aux prémisses du système.

L'Idée étant la synthèse du général et du particulier et le Bien correspondant à l'élément général de l'Idée morale, c'est la *conscience* qui correspond au facteur particulier de celle-ci. La conscience est la solitude la plus profonde et la plus intime de l'homme avec lui-même, un état d'où sont abolis tous les éléments extérieurs et finis, où l'âme se retire entièrement en elle-même. Elle consiste essentiellement à vouloir le bien en soi et pour soi. Elle exprime l'absolue légitimité de la conscience de soi (*Selbstbewusstsein*) *subjective*, c'est-à-dire de la faculté de savoir en soi et par soi ce qu'est le droit et le devoir et de ne reconnaître que ce qu'elle sait être le Bien. Mais quant à la question de savoir si la conscience d'un individu déterminé est conforme à son Idée, elle ne peut être résolue par la simple forme ; cela dépend du *contenu* de l'action qui prétend être bonne, contenu qui est essentiellement rationnel et se formule dans des lois et des principes. La conscience est soumise à ces principes et à ces lois. Aussi l'État ne peut il pas plus la reconnaître dans sa forme propre, comme connaissance subjective, que la science ne reconnaît l'opinion subjective. La subjectivité comme auto-détermination abstraite et certitude pure d'elle-même, lorsqu'elle prétend légiférer et donner une réalité au Bien qu'elle ne fait que représenter et poser comme un impératif, volatilise tout ce qui, dans le droit et le devoir, est détermination positive. Cette présomption de la subjectivité, la possibilité donnée à la pure intériorité de la volonté d'élever sa particularité au-dessus du général, constitue le *mal*, et lorsqu'elle est poussée à son degré suprême, l'hypocrisie. Il faut donc de toute nécessité qu'à la certitude présomptueuse de la subjectivité indi-

Digitized by Google

viduelle s'ajoute l'objectivité et la généralité qu'incarne le Bien, que ce Bien s'identifie avec la volonté individuelle et qu'ainsi le règne de la moralité subjective fasse place à celui de la moralité objective, à la *Sittlichkeit* (1).

e) Nous voici arrivés dans la province de la *Sittlichkeit* qui est le domaine propre de l'objet de notre recherche : l'État.

La *Sittlichkeit* est l'Idée de la liberté, en tant que Bien vivant, est le concept de la liberté devenu monde et conscience, est la moralité objective se substituant à la moralité subjective. A la différence de celle-ci, elle a un *contenu* solide, indépendant de toute opinion et de tout penchant particuliers, à savoir les lois et les institutions réelles. Dans la sphère de la *Sittlichkeit*, le Bien est une substance qui, d'une part, étant en soi et éternelle, peut être dite sans conscience, mais qui, de l'autre, contient de la conscience comme l'un des moments de sa réalisation. Cette substance morale, dans sa conscience de soi, se sait, et, partant, est objet de connaissance : ses lois et ses pouvoirs ont une existence suprêmement autonome et une autorité et une puissance plus réelles que les lois et les pouvoirs des objets de la nature. Et, étant de la même essence que les sujets, ils ne lui sont pas étrangers et lui inspirent plus que de la confiance.

Cette identité fondamentale entre la *Sittlichkeit* et la réalité des individus, explique qu'elle est comme la manière habituelle d'agir de ceux-ci, — leur *Sitte*, leurs mœurs. Les mœurs sont ce que le Droit et la morale subjective ne sont pas encore : de l'*Esprit*. Si, dans les domaines du droit et de la morale, la volonté est subjective et arbitraire, dans celui de la *Sittlichkeit* elle a, en tant que volonté de l'Esprit, un contenu substantiel. La pédagogie vise et réussit à transformer la nature de l'homme en une seconde nature spirituelle en obtenant que cet élément spirituel lui de-

(1) *Loc. cit.*, p. 144 à 205.

Digitized by Google

vienne habituel. Toute lutte en elle s'éteint, le droit et le devoir coïncident. L'homme objectivement moral a des droits en tant qu'il a des devoirs et des devoirs en tant qu'il a des droits.

La *Sittlichkeit* est donc essentiellement *Esprit, Geist* : immédiat ou naturel, il constitue la *famille* — segmenté et relatif, la *Société civile*, c'est-à-dire l'union d'individus autonomes dans une universalité formelle pour l'ordre extérieur et la satisfaction de leurs intérêts — revenu à lui-même et devenu la fin et la réalité de l'universalité non plus formelle, mais substantielle, l'*Etat* (1).

f) Nous pouvons passer sur la famille que Hegel fonde sur l'amour, le mariage, la propriété et l'éducation des enfants et en venir à la *Société civile* qui naît lorsque les enfants, devenus adultes, rompent le lien familial et fondent, à côté des foyers où ils sont nés et ont été élevés, des foyers nouveaux.

Elle constitue, cette Société civile, l'intermédiaire entre la famille et l'État. Lorsque l'on définit l'État comme une unité de différentes personnes, comme une unité qui n'est que communauté, c'est, en réalité, la société civile que l'on vise. Chacun des membre de cette société est une fin en soi, mais cette fin, il ne peut l'atteindre sans entrer en rapport avec d'autres membres. La subsistance et le bien-être d'un chacun dépendent de ceux de tous, système d'universelle interdépendance qui peut être considéré comme une sorte d'*Etat extérieur*, *d'Etat de nécessité et d'entendement*, *äusserer Staat*, *Noth und Verstandesstaat*. Dans cette forme inférieure de l'État proprement dit, s'associent les principes de la particularité — le droit pour chacun de se développer avec toutes ses virtualités — et de la généralité — le droit de la communauté de dominer la particularité et de s'en proclamer la cause et

(1) *Loc. cit.*, p. 205 à 216.

Digitized by Google

la fin dernière. La lutte de ces deux principes, la révolte de la particularité contre les légitimes exigences de la communauté explique la chute des États antiques qui fondés, les uns sur la religion et le patriarcalisme, les autres sur une moralité plus spirituelle, c'est-à-dire les uns et les autres sur une intuition originairement naturelle, ne purent supporter la scission de celle-ci et l'avènement de la réflexion infinie de la conscience de soi. L'Empire romain ne put s'accommoder du principe de la personnalité autonome et infinie créé par le christianisme. Mais, en se réalisant dans sa totalité, le principe de la particularité devient généralité et n'a de vérité et de réalité que dans celle-ci. L'individu, à mesure qu'il s'éploie et qu'il crée d'autres individus, constitue la communauté et la famille fait place à la Société civile (1).

Cette société recèle trois systèmes : le système des *besoins*, de la *jurisprudence* et de la *police* et des *corporations*.

Le système des *besoins* est constitué par la nature des besoins et des moyens de les satisfaire, par la nature du travail et enfin par la fortune. Les moyens infiniment variés de l'acquisition et de l'échange des biens créent des systèmes particuliers de besoins, de travail, de culture théorique et pratique dans lesquels se rangent les individus et qui se cristallisent en *classes* (*Stände*) : si la première base de l'État est la famille, la seconde sont les classes.

Les *classes* se subdivisent en classes *substantielle*, *formelle* et *générale* (*allgemeiner Stand*). La classe *substantielle* tire ses ressources des produits naturels du sol : c'est de *l'agriculture* et du mariage que date la fondation des premiers États. Dans les temps modernes, l'agriculture s'est industrialisée et ceux qui s'y livrent passent de la première classe à la seconde, mais conservent les mœurs de la vie patriarcale et ses sentiments « substantiels ». La classe, dite *formelle* parce que les artisans qui la constituent ont pour tâche de

(1) *Loc. cit.*, p. 216 à 248.

Digitized by Google

donner aux produits naturels une forme, recourt, pour gagner sa subsistance, au travail, à la réflexion et à l'entendement. Elle se segmente en artisans, industriels et commerçants. Elle est urbaine et a besoin d'un ordre juridique. Tandis que les agriculteurs doivent tout aux dons de la nature, la classe des artisans doit tout à son travail : aussi chez les premiers règne-t-il l'esprit de dépendance, chez les seconds, l'esprit de liberté. Enfin la classe *générale* ne se préoccupe que des intérêts généraux de la communauté : aussi faut-il qu'elle soit libérée de tout labeur intéressé et qu'ou bien elle ait de la fortune personnelle ou qu'elle soit indemnisée par l'État qu'elle sert.

Dans le système des besoins, la liberté, en tant que générale et abstraite, implique le droit de propriété et un droit, non plus seulement abstrait, mais réel, comme protection de la propriété par la *jurisprudence* (1).

A côté donc du Droit abstrait, que nous avons appris à connaître comme manifestation première de la liberté, surgit maintenant le Droit, comme réalité objective. Comme tel, il se cristallise en loi positive. En devenant loi, le Droit revêt non seulement la *forme* de sa généralité, mais réalise sa détermination véritable, dépouillé qu'il est désormais de toutes les contingences du sentiment, de l'opinion personnelle, de la vengeance, de la pitié et de l'égoïsme. Lorsque, au sein de la Société civile, c'est la loi qui confère à la propriété et à la personnalité validité et légitimité, le crime n'est plus seulement violation d'un Infini subjectif, mais d'une chose générale ayant une existence forte et assurée : l'action criminelle ne lèse plus uniquement un individu, mais la société tout entière, et si elle en devient plus dangereuse, la puissance de la société, devenue sûre d'elle-même, peut se permettre de la châtier avec plus d'indulgence.

(1) *Loc. cit.*, p. 248 à 264.

Digitized by Google

Pour déterminer les faits d'une cause criminelle, on ne s'adresse pas aux seuls juges : il n'y faut pas une éducation juristique, mais de la culture générale. Il s'agit là de circonstances empiriques, d'examens de témoignages de faits qui permettent de juger de la vraisemblance ou de l'invraisemblance d'une action. Ce qu'on veut acquérir, ce n'est pas la vérité éternelle, mais une certitude, une conviction subjective de la conscience. C'est l'âme du criminel qui doit guider la sentence sur sa culpabilité ou son innocence et c'est le jury qui doit la prononcer.

Tous les membres de la Société civile ont le droit de demander que la communauté veille à leur bien-être : c'est la tâche propre de la *police* et de la *corporation* (1).

La *police* a de tous temps suscité des haines. Et cela s'explique par le fait qu'il est difficile de déterminer jusqu'où s'étend sa juridiction : elle peut l'étendre indéfiniment et devenir ainsi une gêne pour le libre et légitime déploiement de l'individu.

Personne ne conteste qu'elle ait à veiller sur les échanges commerciaux, sur l'organisation matérielle de la vie, sur la taxation des denrées de première nécessité. Il est clair encore qu'à mesure que l'individu s'arrache plus complètement à la famille et devient membre de la Société civile, c'est à celle-ci qu'incombe la tâche de le protéger. C'est ainsi que la Société civile doit défendre les enfants contre l'arbitraire des parents, doit obliger ces derniers à les envoyer à l'école, doit soumettre les prodigues à sa tutelle, doit remplacer la famille auprès des nécessiteux : sa mission la plus pressante est celle de l'assistance.

Mais il y a plus et plus compliqué. De par la généralisation du lien noué entre les hommes par leurs besoins et des moyens de satisfaire ceux-ci, s'accroît, d'une part, l'accu-

(1) *Loc. cit.*, p. 264 à 288.

Digitized by Google

mulation des richesses et, de l'autre, la dépendance et la misère de la classe des travailleurs. Lorsque les masses descendent au-dessous d'un certain niveau de vie et perdent le sentiment du droit, de la justice et de l'honneur de pouvoir subsister par leur travail, elles deviennent populace et permettent à quelques-uns de concentrer entre leurs mains des richesses excessives. Ce n'est pas la pauvreté, comme telle, qui crée la plèbe, mais bien la mentalité liée à cette pauvreté et la révolte contre les riches, la société et le gouvernement. L'homme qui n'a pas de sécurité devient naturellement léger et paresseux : il n'a plus l'honneur de pourvoir à sa subsistance par son travail et proclame en même temps comme un droit de trouver celle-ci. Or, par suite de la richesse excessive de quelques-uns, la société n'est plus assez riche pour parer à l'excès de la misère et empêcher la création de la plèbe.

A ce moment, la Société civile est obligée de sortir en quelque sorte d'elle-même et de chercher des acheteurs chez des peuples dont l'industrie soit inférieure à la sienne ou qui soient plus pauvres qu'elle en produits qu'elle a en profusion. C'est ainsi qu'alors que pour la famille, l'élément naturel de vie est le sol, pour l'industrie cet élément est la *mer*. De là, les *colonies* permettant aux uns, de revenir, sur une terre nouvelle, au principe familial, aux autres, de trouver pour les produits de leur industrie des débouchés nouveaux.

Toutes les activités qui surgissent de la complication de la vie sociale et toutes les luttes que ces activités entraînent, c'est la police qui a la charge de les surveiller et de les régler. Sa tâche propre est de créer un ordre extérieur pour la protection des masses : l'un des moyens de créer cet ordre est la formation des *corporations* (1).

Entre la classe des agriculteurs à qui la substantialité de sa vie familiale et naturelle confère la généralité con-

(1) *Loc. cit.*, p. 288 à 300.

Digitized by Google

crète, et la classe générale dont la « généralité » est le fondement et la fin, la classe des artisans vise essentiellement la particularité : aussi est-ce elle qui a créé les *corporations*.

La corporation a le droit de veiller, sous la tutelle de la puissance publique, à ses intérêts propres, de recevoir comme membres un nombre déterminé d'hommes se signalant par leur honnêteté et leur adresse, et de devenir pour eux comme une seconde famille. Elle leur assure avec la subsistance et un avoir solide, de par la conscience d'appartenir à un groupe, membre lui-même de la société en général, un honneur de corps, et par là-même, elle limite le droit naturel d'un chacun d'exercer ses talents et d'en tirer tout le profit possible : mais son activité, dont les fruits lui sont garantis par le concours de tous, s'ennoblit par la certitude de viser à une fin commune.

Ainsi, la corporation constitue, après la famille, la seconde racine morale (*sittlich*) de l'État : la sainteté du mariage et l'honneur corporatif sont les deux moments dont dépend la destinée de la Société civile. Si, dans les temps modernes, on a suspendu les corporations, c'est qu'on a estimé que chacun devait veiller sur lui-même. Mais la corporation n'abolit aucunement ce devoir primordial. Dans nos États modernes, les citoyens ne participent que d'une façon limitée aux affaires publiques. Or il est nécessaire de ménager à ces citoyens, en dehors de leurs fins privées, une activité générale. Cette activité générale, que l'État moderne ne leur confère pas toujours, ils la trouvent précisément dans la corporation. Sans doute, il faut toujours que celle-ci soit sous la surveillance supérieure de l'État, faute de quoi elle court le risque de s'ossifier et de se laisser dominer par un misérable et mesquin esprit de corps. Mais en soi la corporation n'est aucunement un petit groupe fermé : elle est la moralisation du métier isolé.

La corporation, en tant que groupe limité et fini, a sa

Digitized by Google

fin et sa vérité dans la *fin générale* et sa réalité absolue : la sphère de la Société civile passe dans celle de l'*Etat* (1).

g) Nous voilà arrivés enfin au but de la recherche dans laquelle nous nous sommes engagés : à l'*Etat*. C'est à lui qu'aboutit la longue évolution que nous venons d'esquisser d'après notre philosophe. Le Droit abstrait, la Moralité subjective, les deux premières manifestations de la Moralité objective : la famille et la Société civile ne sont que les étapes préparatoires de la forme suprême de l'Idée. L'État est à la fois la fin et la maîtresse-pièce de tout l'édifice que nous avons vu se dresser pilier par pilier, colonne par colonne, devant nos yeux.

« L'Etat est la réalité de l'Idée morale, l'Esprit moral (*sittlich*) en tant que volonté manifeste, distincte à elle-même, substantielle, qui se pense et se sait et qui réalise ce qu'elle sait et en tant qu'elle le sait. Il a son existence immédiate dans les mœurs et son existence médiate dans la conscience de soi, la connaissance et l'activité de l'individu, de même que l'individu a sa liberté substantielle dans l'Etat, comme son essence, sa fin et le produit de son activité... Comme réalité de la volonté substantielle... il est le raisonnable en soi. Cette unité substantielle, fin en soi absolue et immuable, en qui la liberté arrive à sa pleine réalisation, a des droits souverains sur les individus dont le devoir suprême est d'être membres de l'État (2) ».

Les théoriciens qui confondent l'État avec la Société civile et lui donnent pour mission d'assurer la sécurité et la liberté personnelle des citoyens et la protection de leur propriété, font de l'intérêt des individus comme tels la fin dernière de leur union, d'où il suit logiquement qu'il dépend de la volonté arbitraire d'un chacun d'être membre de l'État. Mais étant donné que, seul, l'État est Esprit objectif,

(1) *Loc. cit.*, p. 288 à 304.
(2) *Ibid.*, p. 306.

Digitized by Google

l'individu ne peut avoir d'objectivité, de vérité et de moralité objectives qu'en tant qu'il fait partie de l'État. C'est précisément l'union des citoyens dans le tout de l'État qui est leur véritable contenu et leur fin vraie. La mission des individus est de mener une vie « générale » : tout le reste, leurs activités particulières et les satisfactions auxquelles ils peuvent aspirer, a comme point de départ et comme résultat cet élément substantiel et universel. L'origine historique de l'État, de ses droits et de ses fins, la question de savoir s'il est né du patriacalisme, de la peur, de la confiance, de la corporation, etc., et si le fondement de ces droits et de ces fins a été le droit divin, le contrat, la coutume, ne regardent en rien l'Idée de l'État. La philosophie politique ne s'occupe que de l'âme intérieure de ces principes d'explication, de leur « concept pensé ». Rousseau a eu le mérite de rechercher ce concept et de le trouver dans un principe qui soit pensée, non seulement par sa forme (comme le principe de sociabilité ou d'autorité divine), mais par son contenu, à savoir la Volonté. Mais il eut le tort de concevoir cette volonté — tout comme le fera Fichte — seulement sous la forme de volonté particulière, et la volonté générale, non comme l'élément rationnel de la volonté, mais comme la résultante commune des volontés particulières. De cette sorte, l'union des individus dans l'État devient un contrat ayant pour fondement les opinions et le consentement exprès de ceux-ci, c'est-à-dire leurs décisions arbitraires, et pour conséquence la ruine du principe divin en soi (*das an und für sich seiende Göttliche*), de son autorité et de sa majesté absolues. Ces abstractions, devenues forces, ont enfanté le gigantesque spectacle de la destruction totale de toutes les institutions d'un grand État et de leur reconstruction totale par « la pensée » d'après un prétendu rationnel : mais ces abstractions étant dénuées de toute Idée, cette orgueilleuse tentative n'a été que la plus terrible et la plus brutale des catastrophes. A l'hypothèse de l'individu, fondement dernier et fin suprême

Digitized by Google

de l'État, il faut opposer que « c'est la volonté objective qui est le rationnel en soi d'après son concept, qu'elle soit reconnue et voulue par les individus ou non, et que la subjectivité de la volonté contient seulement un élément limité de l'Idée de la volonté rationnelle ». Une erreur analogue a fait prendre des éléments extérieurs et contingents, comme le besoin de protection, la force, la richesse, non pour des moments de l'évolution historique, mais pour la substance de l'État. Là aussi, c'est de l'individu que l'on part, et pas même de ce qui est en lui de rationnel, mais de ses qualités empiriques et superficielles. De tous les théoriciens, c'est Haller qui, dans sa *Restauration de la Science politique*, a le plus complètement ignoré le caractère infini et rationnel de l'État. Il s'élève haineusement contre toute loi, toute législation, tous les droits statués par la loi. D'après lui, l'ordre éternel, immuable de Dieu est que, partout et toujours, dans tous les domaines de l'être, c'est la force qui l'emporte, qui doit l'emporter et qui l'emportera, la force non du Juste et du moral, mais la force naturelle et arbitraire. L'admirable sagesse de la nature a voulu que le sentiment de leur propre supériorité ennoblit les caractères et favorisât précisément celles d'entre les vertus qui sont les plus nécessaires et les plus profitables aux sujets. Quant aux « soi-disantes libertés nationales », c'est-à-dire aux droits constitutionnels des nations, leur contenu est absolument insignifiant.

En face de ce tissu de sophismes, il faut proclamer avec une énergie inlassable que « *l'État en soi et pour soi est le tout moral, la réalisation de la liberté et que la fin même de la raison est la réalisation de la liberté.* L'État est l'Esprit qui réside dans l'univers et s'y réalise avec conscience, tandis que, dans la nature, il ne se réalise que comme le double de lui-même, comme Esprit assoupi. Le point de départ de la liberté n'est pas la conscience individuelle, mais l'essence de la conscience de soi, essence qui se réalise comme puissance indépendante dont les individus ne sont

Digitized by Google

que des moments. La présence de Dieu au sein de l'Univers exige que l'État soit : sa cause est le pouvoir de la raison se réalisant comme Volonté. Lorsqu'on considère l'Idée de l'État, il ne faut pas avoir devant les yeux des États particuliers, des institutions déterminées, mais l'Idée, *ce véritable Dieu*. Tout État, qu'on le déclare mauvais d'après les principes auxquels on est attaché, qu'on y reconnaisse telle ou telle tare, contient cependant, surtout s'il appartient aux États évolués des temps modernes, les moments essentiels de son existence. L'État n'est pas une œuvre d'art : il est au milieu du monde, dans la sphère de l'arbitraire, du hasard et de l'erreur. L'homme le plus laid, le criminel, le malade, l'infirme reste toujours un homme vivant : le principe affirmatif, la vie, demeure, en dépit de toutes les tares, et c'est de ce principe affirmatif qu'il s'agit ».

L'Idée de l'État ainsi défini, a, en premier lieu, une réalité immédiate et est État individuel en tant qu'organisme se rapportant à lui-même : d'où *le droit constitutionnel ou droit politique intérieur*. En second lieu, l'Idée passe dans le rapport d'un État particulier avec les autres États, d'où le *droit politique extérieur*. En troisième lieu, l'Idée est l'Idée générale comme genre et puissance absolue en face des États individuels : l'Esprit qui se réalise dans le processus de l'*histoire universelle* (1).

h) A considérer l'État au point de vue du *droit politique intérieur*, il constitue la réalité de la liberté concrète, ce qui veut dire que l'individualité personnelle, après avoir trouvé son développement et la reconnaissance de ses droits en elle-même, dans les systèmes de la famille et de la Société civile, passe dans la sphère de l'intérêt général et la reconnaît comme son propre Esprit substantiel et sa fin suprême : de cette sorte, ni le général ne vaut et n'est

(1) *Loc. cit.*, p. 306 à 313.

Digitized by Google

réalisé sans l'intérêt spécial, la connaissance et la volonté des individus, ni les individus ne vivent uniquement pour leurs intérêts propres, sans agir en même temps pour l'intérêt général. La caractéristique de l'État moderne, c'est de permettre au principe de la subjectivité de se réaliser jusqu'à l'extrême de la personnalité et de le ramener en même temps au sein de l'unité substantielle.

L'Idée de l'État moderne donc a cette particularité que l'État est la réalisation de la liberté, non d'après le caprice subjectif, mais d'après le concept de la Volonté, c'est-à-dire d'après sa généralité et « sa divinité ». Dans les États de l'antiquité, l'on trouve déjà réalisée la généralité, mais la particularité n'était pas encore libérée, c'est-à-dire ramenée à la fin générale du tout. Dans l'État moderne le général s'associe indissolublement à la liberté totale du particulier et au bien-être des individus, si bien que l'intérêt de la famille et de Société civile se concentre en État, mais que la généralité de la fin ne peut se réaliser sans la volonté et la conscience de la particularité qui prétend maintenir tous ses droits. C'est lorsque le général et le particulier sont réalisés entièrement que l'État peut être dit vraiment organisé.

En face des sphères du droit privé et du bien-être privé, tels qu'ils se manifestent dans la famille et la Société civile, l'État est une nécessité *extérieure* et une force supérieure auxquelles leurs lois et leurs intérêts doivent être subordonnés. Mais il est aussi leur fin *immanente* et il tire sa force de l'unité de sa fin dernière et de l'intérêt des individus qui ont envers lui des devoirs en tant qu'ils ont sur lui des droits. En dehors de l'État, le devoir étant l'attitude envers quelque chose qui est substantiel pour moi et général en soi et pour soi, et le droit étant l'existence de cet élément substantiel, c'est-à-dire sa face particulière et ma liberté particulière, devoir et droit appartiennent à des sphères ou des personnes distinctes. Au contraire, l'Idée de l'État, en tant que moralité objective réalisée, en tant que

Digitized by Google

compénétration du substantiel général et du particulier, implique que mon obligation envers le substantiel exige en même temps ma liberté particulière ; c'est dire que dans l'État devoir et droit sont unis sous le même rapport. C'est cette indissoluble union du devoir et du droit qui constitue la force interne des États. Le Devoir, dans l'abstraction où l'a conçu Kant, fait bon marché des intérêts particuliers. Dans la sphère de l'Idée concrète, la particularité est considérée comme essentielle et la satisfaction de ses intérêts, non seulement comme légitime, mais comme nécessaire. L'individu, tout en faisant son devoir, doit trouver à satisfaire ses intérêts et tirer des liens qui l'unissent à l'État un droit grâce auquel les affaires publiques deviennent sa propre affaire. Sujet de par ses devoirs, il devient citoyen en les remplissant et, comme tel, trouve dans l'État la protection de sa personne et de sa propriété, les satisfactions que réclament son être substantiel et la fière conscience d'être membre d'un tout.

Tandis que, dans les États de l'antiquité, la fin subjective des individus faisait un avec la volonté de l'Etat, et que cette volonté était la *suprema ratio* pour tous, les citoyens de l'État moderne prétendent avoir leurs opinions, leur volonté, leur conscience propres et veulent qu'il soit tenu compte de l'essence intime de chacun d'entre eux. Ce qui caractérise cet État, c'est que c'est par lui que les déterminations de la volonté subjective acquièrent une existence objective et trouvent leur réalisation, que c'est lui qui est la condition inéluctable de la satisfaction des fins et du bonheur individuels. C'est ainsi que, dans l'État platonicien, c'est le gouvernement qui assigne à chaque individu le métier auquel il doit se vouer et que, dans les États de l'Orient, c'est la naissance qui en décide. Dans l'État moderne, qui tient compte de la liberté subjective, c'est le libre choix des individus qui fixe leur vocation.

Si, pour déterminer le caractère de l'État et de ses pouvoirs, nous cherchons une illustration dans la nature phy-

Digitized by Google

sique de l'homme, voici ce que nous obtenons. A la sensibilité en général, à la conscience d'être en soi et d'être identique en soi, correspond le système nerveux, La sensibilité elle-même se segmente en deux nouveaux systèmes : la sensibilité abstraite à quoi correspondent le mouvement intérieur, la reproduction, la nutrition, la digestion, et la sensibilité qui sort d'elle-même et entre en rapports avec le monde extérieur, à quoi correspond l'irritabilité. En comparant ces manifestations de la nature avec celles de l'Esprit, nous obtiendrions que la famille est analogue à la sensibilité, la Société civile à l'irritabilité et enfin l'État au système nerveux organisé, mais qui n'a de vie que si les deux moments de la famille et de la Société civile sont développés en lui. Les lois qui les régissent sont les institutions de la raison qui pénètre en eux. Mais la cause et la vérité dernières de ces institutions est l'Esprit comme leur fin et leur objet conscients (1).

Les institutions forment la *constitution*, c'est-à-dire la raison développée et réalisée dans le domaine du particulier : elles sont le fondement de l'État et les piliers de la liberté publique vu que c'est en elles que se réalise l'union de la liberté et de la nécessité. Le sentiment politique, le *patriotisme*, jaillit de la confiance des citoyens dans les institutions, de la conscience que leurs intérêts substantiels et particuliers sont contenus et maintenus dans les intérêts et fins de l'État. Ce sentiment tire son contenu des différentes faces de l'organisme de l'État. Ces différentes faces sont les *pouvoirs* différents par quoi se crée incessament et se maintient d'une façon nécessaire le général. Ce général, cette substance de l'État, n'est pas autre chose que l'Esprit, ayant passé à travers les formes de la culture, se sachant et se voulant et agissant d'après des fins, des principes, des lois connus.

(1) *Loc. cit.*, p. 313 à 321.

Digitized by Google

L'État, ainsi défini, trouve en face de lui, comme puissance établie, la religion : quelles sont les relations entre lui et elle dans un État moderne. Tout d'abord, ce sont les différences qui les séparent dont nous sommes frappés. Tandis que la religion vise à nous rendre indifférents à nos intérêts temporels, l'Etat plonge par toutes ses racines dans le monde. La religion peut prendre des formes entraînant la servitude la plus cruelle sous les chaînes de la superstition et la dégradation de l'homme jusqu'au dessous de la condition de l'animal, alors que l'âme de l'État est la liberté. La religion a pour contenu la vérité absolue : vouée, comme institution, sentiment et imagination, à Dieu, en tant que cause suprême de ce qui est, elle exige que tout soit envisagé *sub specie aeterni*. Dans la sphère religieuse, l'État, les lois et les devoirs prennent une valeur et une force obligatoire suprêmes, ces réalités devant, par leur nature même, passer dans une région supérieure. La religion contient donc la moralité objective et l'Etat comme volonté divine. Mais elle n'en est pas moins profondément différente de l'Etat. L'Etat est bien volonté divine, mais il est aussi Esprit « présent », revêtant la forme réelle et visant à l'organisation réelle du monde. La religion, nous l'avons dit, est le rapport à l'absolu sous la forme du sentiment, de la représentation, de la foi, et dans son foyer central, qui contient l'Univers, toutes les manifestations particulières de cet univers sont accidentelles et éphémères. Si l'Etat était soumis au point de vue religieux, tout naturellement ses lois et institutions participeraient de cette instabilité. L'homme religieux est au-dessus, est, en tout cas, en dehors de la loi : pourvu qu'il soit pieux, il peut faire ce qu'il veut. Cette attitude négative envers l'Etat, si elle ne reste pas dans le domaine du sentiment intérieur, engendre le fanatisme religieux qui répudie la propriété privée, le mariage, le travail comme indignes de l'amour et de la liberté du sentiment. Lorsque le sentiment religieux est sincère, il reconnaît l'Etat et il y a sa place légitime.

Digitized by Google

Il est à la fois doctrine et action et, pour se réaliser, il a besoin de propriété et d'individus voués au culte. Ainsi naissent les rapports entre l'Etat et les communautés religieuses. L'Etat remplit un devoir en donnant à ces communautés toute son assistance pour leurs fins religieuses, plus, en exigeant de tous ses membres de faire partie d'une communauté religieuse, quelle qu'elle soit, d'ailleurs, l'Etat n'ayant nullement à se préoccuper du contenu de la religion. Mieux il est organisé et plus il est fort, plus il peut se permettre d'être libéral et de supporter même, dans son sein, des communautés (pourvu que le nombre n'en soit pas trop élevé) qui ne reconnaissent pas, dans leur religion, des devoirs directs envers lui. Mais en tant que les Eglises ont des propriétés et exercent les actes du culte, elles pénètrent dans le domaine de l'Etat et sont obligées de se soumettre à ses lois. Pour la doctrine, elle ne relève que de la conscience. Mais elle peut se heurter à celle de l'Etat, si elle prétend monopoliser le domaine du spirituel et du moral et dresser le Royaume de Dieu contre l'Etat, royaume du monde, fini et périssable, simple moyen en face de la fin suprême qu'elle réalise. Elle réclame un respect absolu pour ses doctrines, quelles qu'elles soient, et se trouve, à ce point de vue, dans la même situation que la science qui, avec plus de raison, élève la même prétention.

L'une et l'autre — la religion et la science — considèrent l'Etat uniquement comme gardien de la sécurité, de la propriété d'un chacun, comme une institution créée par la seule nécessité. La spiritualité supérieure et la vérité en soi sont, dans cette hypothèse, placées, comme religiosité subjective ou comme science théorique, en dehors de l'Etat qui, de la sorte, est dépouillé de tout élément proprement moral. Il est vrai qu'il y eut des périodes historiques où toute spiritualité supérieure résidait dans l'Eglise et où l'Etat n'était qu'un gouvernement temporel de violence, d'arbitraire et de passion. Mais c'est là en donner une image non conforme à son Idée. Le développement de cette Idée

Digitized by Google

a révélé que l'Esprit, en tant que libre et raisonnable, est moral en soi, que l'Idée vraie est la raison réelle et que c'est cette raison réelle qui est l'Etat. La religion a, elle aussi, pour objet la vérité, mais non une vérité élaborée par la pensée, pleinement consciente comme celle de l'Etat, mais révélée par le sentiment et la foi.

Les divergences entre la religion et l'Etat sont, en dernière analyse, de forme et non de fond. Lorsque l'Eglise donne des enseignements portant sur des principes objectifs comme ceux de la moralité et de la raison, elle empiète sur le domaine de l'Etat. Si elle procède par conviction subjective, par la foi et l'autorité, l'Etat est un connaître (*Wissen*) qui procède par pensées distinctes et a pour tâche propre de faire valoir la raison consciente et objective contre la subjectivité de la croyance, de quelque autorité qu'elle soit entourée. Aussi est-ce lui qui, de tout temps, a protégé la liberté de la pensée et de la science et a reconnu la science comme un pouvoir analogue au sien puisque la fin qu'elle vise est celle même qu'il tente de réaliser, à savoir la connaissance de la vérité objective et rationnelle. Il arrive à cette connaissance rationnelle de dévier de sa route, de tomber de la science à l'opinion et de se mettre, comme l'Eglise, en contradiction avec les principes de la morale et l'organisation de l'Etat, en faisant valoir, en face de ceux-ci, les droits de la conscience individuelle et la conviction libre. Contre cette déviation, qui risque de dresser contre les institutions pédagogiques de l'Etat comme une nouvelle Eglise, l'Etat a le devoir de protéger la vérité objective et les principes de la vie morale, de même, qu'inversement, il a le devoir de protéger contre les prétentions de l'Eglise à une autorité illimitée et inconditionnelle les droits de la conscience individuelle et ses libres convictions.

D'aucuns ont proposé, pour réconcilier les prétentions contraires de l'Eglise et de l'Etat, leur unité. Mais si l'Eglise et l'Etat ont en commun la vérité des principes et

Digitized by Google

des sentiments, il est essentiel, qu'au sein de cette unité, la différence qui sépare la forme de leur conscience soit manifeste : ainsi le despotisme oriental réalise cette unité, mais d'abord il ne constitue pas un Etat véritable, puis, l'Esprit ne s'y développe pas organiquement dans les sphères du Droit et de la moralité libre. L'Etat ne se différencie de l'Eglise, en tant que force d'autorité et de foi, que si elle se déchire et se divise : ce n'est que sur des *Eglises particulières* que l'Etat peut faire triompher sa forme propre qui est la *généralité* de la pensée.

L'Etat — il faut toujours en revenir à cela — est essentiellement conscience et pensée qui sait ce qu'il veut et le sait comme quelque chose qui est pensé. Du haut de cette définition, il peut braver tous les assauts dirigés contre lui. C'est ainsi qu'on a affirmé récemment que l'Etat, étant quelque chose de fini et le fini ne pouvant exister sans infini, il ne pouvait devenir intangible et comme sacré que grâce au concours de la religion. Mais cette argumentation pèche par la base. Si l'un des aspects de l'Etat est, en effet, d'être essentiellement temporel, de viser des fins particulières et de disposer de pouvoirs particuliers et d'être, partant, fini, il a un autre aspect qu'on ne saurait omettre sans injustice. Il a une âme vivante et vivifiante (*belebende*), à savoir la subjectivité, qui est à la fois créatrice de différences et conservatrice de l'unité, si bien qu'il faut dire que, si un mauvais Etat est uniquement temporel et fini, l'Etat rationnel est, au contraire, infini en soi.

L'identification de l'Etat et de la religion peut vouloir dire ou bien que les hommes doivent avoir une religion pour que leur esprit, bridé par cette religion, se prête d'autant plus facilement à l'oppression de l'Etat, ou bien que le respect dû à l'Etat peut, à défaut de la connaissance philosophique, être obtenu par le sentiment religieux. Mais la différence essentielle entre les deux facteurs demeure : le domaine de l'Etat est celui du devoir juridique où l'apport du sentiment est indifférent, le domaine de

Digitized by Google

la religion, celui du sentiment intime où le droit n'a aucune place. Et de même que l'Etat, si ses exigences prenaient la forme religieuse, lèserait les droits du sentiment intime, de même l'Eglise, agissant à la manière de l'Etat et recourant à des sanctions, deviendrait une tyrannie odieuse (1).

Les rapports entre l'Etat et l'Eglise ainsi éclaircis, Hegel en revint à l'organisation de l'Etat et, avant tout, au centre de cette organisation, à la constitution.

La constitution politique de l'Etat est, en premier lieu, l'organisation de l'Etat et le processus de sa vie organique par rapport à lui-même, processus au cours duquel il distingue en lui-même les différents moments de son évolution et les cristallise dans l'être. En second lieu, l'Etat en tant qu'individualité, est essentiellement un, mais entre en rapport avec d'autres éléments, s'extériorise et pose les différences qui se révèlent en lui-même dans leur idéal (2). L'Etat a donc comme deux faces : l'une tournée vers le dedans, l'autre vers le dehors. Tourné vers le dedans, il constitue le pouvoir civil, tourné vers le dehors, le pouvoir militaire. Il y eut des époques — l'Empire Romain — où le pouvoir civil était entièrement absorbé par le pouvoir militaire. Au contraire, dans les temps modernes, chez certains peuples qui ont établi le service militaire universel, c'est le pouvoir militaire qui émane tout entier du pouvoir civil. L'idéal est que les deux pouvoirs s'équilibrent.

Cette constitution, nous l'avons vu plus haut, peut être considérée, en elle-même, puis dans ses rapports avec la constitution d'autres Etats et enfin dans ses rapports avec l'histoire universelle, ce qui, ces trois étapes de l'Etat étant tous fondés sur le Droit, nous impose l'étude du Droit politique intérieur, du Droit politique extérieur et de l'Histoire universelle.

(1) *Loc. cit.*, p. 321 à 343.
(2) *Ibid.*, p. 343.

Digitized by Google

Et tout d'abord, le Droit politique intérieur.

« Une constitution peut être dite rationnelle lorque l'Etat distingue et détermine son activité d'après la nature de son concept, de façon que chacun de ses pouvoirs soit totalité en soi en ce qu'il contient et sente agir en lui-même les autres moments et que, exprimant la différence du concept, ils demeurent dans son idéalité et constituent un seul et même tout individuel (1) ».

Dans les temps modernes on a, surtout en Allemagne, raisonné tant et si superficiellement sur la nature des constitutions que les gens raisonnables ont fini par prendre en dégoût les mots de raison, de lumières, de droit et de liberté. Ce dégoût, on peut l'espérer, aura du moins pour résultat d'asseoir la conviction qu'une connaissance philosophique des questions de ce genre ne peut émaner ni du raisonnement, de recherches finales ou causales et de considérations utilitaires, ni de l'âme, de l'amour ou de l'enthousiasme, mais uniquement du concept même de l'Etat.

C'est ce concept qui nous permet de résoudre le problème si controversé de la division des pouvoirs. Le principe, en effet, de la division des pouvoirs contient le moment de la *différence*, d'où l'on a tiré illégitimement la conception de l'absolue indépendance des pouvoirs les uns des autres et la conception négative de leur limitation réciproque. Or, l'indépendance absolue, par exemple, du pouvoir exécutif et du pouvoir législatif l'un de l'autre entraîne fatalement la ruine de l'Etat ou, comme on l'a vu lors de la Révolution Française, suscite une lutte tragique où chacun des deux pouvoirs tente de se subordonner l'autre, jusqu'à ce que l'on finisse par reconnaître la nécessité de leur unité harmonieuse.

L'Etat, étant l'expression même de la rationalité, étant la réalité organisée par l'Esprit, participant à la fois à la terre et au ciel (*Irdisch-Göttliches*), c'est à la raison qu'il

(1) *Loc. cit.*, p. 344.

Digitized by Google

appartient de déterminer les rapports des pouvoirs par lesquels il se manifeste. Cette raison statue que, s'il faut que les pouvoirs de l'Etat soient distincts, il faut aussi que chacun d'entre eux constitue un tout, mais contienne en même temps les autres comme des « moments » distincts du concept.

D'après cela, nous obtenons la division que voici. Tout Etat politique contient le pouvoir de déterminer le général, ce qui constitue le *pouvoir législatif*. Puis, les sphères particulières et les cas singuliers doivent se subsumer sous le général, ce qui donne le *pouvoir gouvernemental* (*Regierungsgswalt*). Enfin, il faut, pour réunir les deux pouvoirs distingués en une unité individuelle qui soit la « pointe » et le commencement du tout, la subjectivité de la décision suprême d'une volonté, ce qui crée le *pouvoir royal* ou *la monarchie constitutionnelle.*

Le développement de l'Etat en monarchie constitutionnelle est l'œuvre du monde moderne « où l'Idée substantielle a trouvé sa forme infinie ». La vieille division des constitutions en *monarchie*, *aristocratie* et *démocratie* est fondée sur l'unité substantielle non séparée encore, « c'est-à-dire qui n'a pas atteint le stade d'une organisation intérieure évoluée et d'une rationalité concrète ». En effet, le principe de cette division périmée est tout *extérieur* : il réside uniquement dans le *nombre.* La monarchie constitutionnelle a l'avantage d'unir en elle, comme « moments », les particularités numériques des trois constitutions anciennement distinguées : en effet, le monarque est *un*, le pouvoir gouvernemental est exercé par *quelques-uns* et au pouvoir législatif participe la *multiplicité* en général.

Les différentes solutions qu'ont proposées les philosophes modernes du difficile problème de la division des pouvoirs ont tous le défaut de n'avoir pas assez approfondi le concept de l'Etat. C'est le cas de Fichte et de son *ephoral*, destiné à servir de contrepoids au pouvoir suprême. C'est même le cas de Montesquieu, en dépit de sa pénétration.

Digitized by Google

L'auteur de l'*Esprit des Lois* a eu raison de faire de la *vertu* le principe des démocraties, toute constitution démocratique reposant, en effet, sur les sentiments (*Gesinnung*) des chefs. Mais à mesure que la société évolue et que les pouvoirs *particuliers* se libèrent, la vertu des chefs ne suffit plus : il faut, pour que l'ensemble de l'Etat se maintienne et que les forces de la particularité évoluée puissent s'épanouir pleinement, qu'interviennent d'autres facteurs que le sentiment. De plus, la vertu, pour être la forme substantielle des républiques démocratiques, n'est nullement dispensable dans les monarchies, et il n'y a aucune antinomie entre elle et l'activité déterminée par la loi d'un Etat organisé. D'autre part, si la *modération* est bien le principe sur lequel est fondée l'aristocratie, c'est que dans cette forme de gouvernement commencent à se séparer la puissance publique et les intérêts privés lesquels se touchent de si près que l'aristocratie menace incessamment de dégénérer en tyrannie ou en anarchie et de s'anéantir. Enfin, en posant comme forme substantielle de la monarchie *l'honneur*, Montesquieu a visé non les monarchies patriarcales ni celles de l'antiquité, mais la monarchie féodale, en tant que son droit politique intérieur s'est consolidé en propriété privée juridique et dans des privilèges d'individus et de corporations. Comme cette forme de gouvernement s'incarne dans des personnalités privilégiées dont l'arbitraire dispose de l'existence de l'Etat, le fond objectif de l'activité de ceux-ci repose non sur des devoirs, mais sur l'opinion, si bien que c'est bien l'honneur et non le devoir qui est le principe de la monarchie féodale.

A la question de la valeur réciproque des différents types de constitutions s'associe immédiatement celle de savoir qui a créé ceux-ci. Mais cette question, à y regarder de près, est absurde. Elle suppose, en effet, qu'il y a eu un moment où il n'y eut pas de constitution, mais seulement une foule atomistique d'individus. Or le concept n'a jamais à faire à des individus. La question posée vise donc, non la création

Digitized by Google

d'une constitution, mais ses modifications, et le concept même de constitution exige que ces changements ne puissent s'opérer que par la voie constitutionnelle. Il est essentiel, bien que toute constitution soit née dans le temps, de ne pas les considérer comme quelque chose de créé : elles sont « ce qui est en soi et pour soi, quelque chose de permanent et de divin, planant au-dessus de ce qui est créé ».

Le principe du monde moderne étant la liberté de la subjectivité, il faut que toutes les faces inhérentes à sa totalité spirituelle puissent se réaliser et se développer. Aussi à la question de savoir qui, de la monarchie ou de la démocratie, est la meilleure forme de gouvernement, faut-il répondre que sont imparfaites et insuffisantes celles qui ne peuvent s'accommoder du principe de la libre subjectivité ni correspondre à la Raison adulte. En dernière analyse, la constitution d'une nation dépend de la loi à laquelle sont soumises toutes les manifestations de son activité, ses mœurs et la conscience qu'ont d'eux-mêmes les citoyens qui la composent (1).

* * *

Tout Etat, a dit Hegel, contient le pouvoir législatif, le pouvoir gouvernemtal et le pouvoir du prince. Ce sont ces pouvoirs qu'il s'agit d'étudier maintenant. Et tout d'abord le pouvoir du prince.

Le pouvoir du prince contient, lui aussi, les trois « moments » de toute totalité : le caractère *général* de la constitution, la délibération comme rapport du *particulier* au général et le moment de la *décision* suprême comme auto-détermination à quoi se ramène tout le reste et d'où tout le mouvement tire son origine.

Pour arriver à fixer le pouvoir du prince, il faut de nouveau en revenir au concept de l'Etat et des lois aux-

(1) *Loc. cit.*, p. 343 à 354.

Digitized by Google

quelles obéit son activité. Toutes les activités de l'Etat lui sont propres et s'incarnent dans les *individus* qui les réalisent, non de par leur personnalité contingente, mais d'après leurs qualités générales et objectives. Il suit de là que les affaires et pouvoirs de l'Etat ne peuvent pas constituer une propriété privée, et que toutes les charges de l'Etat, exigeant de ceux qui les occupent des talents et un caractère qui ne leur sont pas naturels, mais qui ont besoin d'être formés, ces charges ne peuvent ni être vendues ni être héréditaires. Et il en suit de même que les activités et les pouvoirs de l'Etat ne sauraient dépendre de la volonté arbitraire d'individus particuliers, mais qu'ils ont leur raison dernière dans l'unité de l'Etat elle-même : c'est là ce qui constitue la *souveraineté de l'Etat*. Dans la monarchie féodale, l'Etat n'était pas souverain : d'une part, les affaires et les pouvoirs de l'Etat et de la Société civile étaient départis à des corporations et des communautés indépendantes, si bien que l'Etat constituait plutôt un agrégat qu'un organisme, et, d'autre part, ils étaient la propriété privée d'individus agissant d'après leur caprice.

On est tout naturellement tenté de considérer la souveraineté comme arbitraire et despotique. Mais le despotisme est la forme de gouvernement où une volonté particulière, soit celle du monarque soit celle du peuple (ochlocratie), se substitue à la loi, alors qu'au contraire la souveraineté véritable est caractérisée par le fait que toutes les sphères et toutes les activités de l'Etat conspirent à la fin de l'ensemble, c'est-à-dire sont subordonnées au bien de l'Etat. La souveraineté n'existe donc « que comme *subjectivité* sûre d'elle-même, que comme auto-détermination abstraite et, partant, non motivée de la volonté dont dépend le dernier moment de la décision. C'est là l'individualité de l'Etat comme tel, de l'Etat qui n'est un que dans cette fonction suprême. Mais cette subjectivité ne peut se manifester que comme *sujet*, que comme personne, si bien que l'individualité de l'Etat ne peut pas être l'individualité

Digitized by Google

en général, mais seulement un individu en chair et en os : le *monarque* (1) ».

On a opposé à la souveraineté du monarque, la *souveraineté populaire*. C'est là un concept légitime quand il veut dire qu'un peuple est indépendant vis-à-vis des nations étrangères et qu'il constitue un Etat proprement dit. On peut même parler de la souveraineté intérieure du peuple, si on entend par peuple l'ensemble de la nation. Mais, quand on oppose cette souveraineté à la celle du monarque, on tombe dans la confusion. Un peuple sans monarque et sans l'organisation politique qui est propre à la monarchie est une masse informe qui n'est plus un Etat et qui n'a plus ni souveraineté, ni gouvernement, ni tribunaux ni autorités supérieures, ni ordres. Le facteur que représente le monarque est si indispensable à toute collectivité que, même dans les formes frustes de l'Etat, il y a *la pointe individuelle, individuelle Spitze*, qu'il incarne : ce sont, dans les aristocraties et les démocraties, les hommes d'Etat et les capitaines qui surgissent au hasard ou au gré des circonstances : « car toute action et toute réalité a son origine et sa réalisation dans l'unité décisive d'un chef (2) ». Dans l'antiquité, ce sont les oracles, un démon, comme celui de Socrate, qui, aux moments de crise, incarnaient la nécessaire décision finale.

Il faut considérer l'Etat « comme un grand édifice architectonique, comme un hiéroglyphe de la Raison qui se cristallise dans la réalité (3) ». Et l'on comprend facilement que l'Etat doit être volonté entièrement souveraine, se déterminant elle-même, constituant le dernier moment de la décision finale. Il est, sans doute, plus difficile d'admettre que cette volonté suprême doive s'incarner en une personne. Mais il faut se rappeler que cette personne n'a pas

(1) *Loc. cit.*, p. 358.
(2) *Ibid.*, p. 361.
(3) *Ibid.*, p. 363.

Digitized by Google

le droit d'agir arbitrairement : elle est tenue de se conformer aux directions émanant des Conseils qui l'entourent et pour peu que la constitution soit solide, il ne lui reste souvent qu'à signer son nom. Mais ce nom est important : il est *la pointe* au-delà de laquelle il est impossible d'aller (1). C'est ce « je veux », incarné non plus dans des phénomènes extérieurs, mais dans une conscience personnelle, qui sépare le monde moderne du monde antique.

On a coutume d'opposer au principe monarchique le peu de culture et même l'indignité du monarque. Mais il ne s'agit aucunement du caractère particulier du chef héréditaire de l'Etat. Il s'agit, dans un Etat bien organisé, uniquement « de la pointe de décision formelle, d'un rempart naturel contre les passions. C'est à tort qu'on exige d'un monarque des qualités objectives : il n'a qu'à dire oui et à mettre le point sur l'i. Il faut seulement que la pointe soit telle que la particularité du caractère n'ait aucune importance (2) ».

La majesté du monarque, ainsi défini, réside dans son immuabilité ; c'est dans son unité que gît l'unité réelle de l'Etat qui, grâce à lui, échappe à la lutte des factions et à la ruine. C'est par ce même argument que le raisonnement justifie l'hérédité monarchique. Mais ce n'est pas au raisonnement, mais bien à la philosophie spéculative qu'il incombe d'en montrer la légitimité. A première vue, sans doute, c'est la *monarchie élective* qui semble s'imposer à l'esprit : le monarque étant chargé des intérêts de la nation, n'est-ce pas à elle que devrait revenir le droit de le choisir ? Mais c'est là partir de cette volonté, de cette opinion, de cet arbitraire d'une multiplicité inorganisée dont Hegel ne se lasse pas de dénoncer l'impuissance. Loin d'être la forme constitutionnelle la plus raisonnable, la monarchie élective est la pire de toutes : elle subordonne, en effet, la puissance

(1) *Loc. cit.*, p. 363.
(2) *Ibid.*, p. 365.

Digitized by Google

gouvernementale à la discrétion de volontés *particulières*, ce qui entraîne la transformation des pouvoirs gouvernementaux en propriété privée, la ruine de la souveraineté de l'Etat et l'anéantissement de celui-ci.

Le second « des moments » contenus dans la puissance monarchique est « le moment de la *particularité* du contenu déterminé et de la subsomption de celui-ci sous le général ». Il s'incarne dans les Conseils consultatifs et les dignitaires chargés de soumettre à la décision du prince les affaires, avec l'exposé des motifs qui doivent forcer sa décision, des articles de lois qui y sont intéressées, etc. Le choix de ces Conseils et de ces dignitaires appartient exclusivement à l'arbitraire du monarque. Ce sont eux qui portent la responsabilité pleine et entière des décisions arrêtées : la majesté du prince est au-dessus de toute responsabilité.

Le troisième « moment » enfin de la puissance monarchique concerne « le *général* en soi et pour soi » qui consiste, au point de vue subjectif, dans la conscience du prince et, au point de vue objectif, dans l'ensemble de la constitution et des lois (1).

* * *

De la décision, incarnée dans le prince, il faut distinguer l'exécution de la décision et le maintien des décisions antérieures, des lois, des institutions existantes : c'est là la tâche du *pouvoir gouvernemental* comprenant la justice et la police.

L'administration des intérêts communs *particuliers* de la Société civile est confiée aux *corporations* des communes, des métiers et des ordres et à ceux qui les dirigent. Ces intérêts concernant, d'une part, la propriété privée et les intérêts des sphères particulières, mais devant être, d'autre part, subordonnés aux intérêts supérieurs de l'Etat, les

(1) *Loc. cit.*, p. 365 à 372.

Digitized by Google

chefs de ces institutions devront être élus par les intéressés, mais leur nomination devra être confirmée par les hommes ou les administrations chargés de ces intérêts supérieurs.

A côté de ces intérêts des sphères particulières, il y a les intérêts généraux de l'Etat ; ceux-là devront être gérés par les représentants du pouvoir gouvernemental : les fonctionnaires d'exécution et les collèges consultatifs dont les chefs touchent de près au monarque lui-même. L'esprit corporatif se convertit lui-même en esprit d'Etat, l'Etat étant le seul garant du maintien des fins particulières. Les citoyens — et c'est là ce qui explique le patriotisme — savent que l'Etat est leur substance et que c'est lui qui sauvegarde leurs sphères d'intérêts. Mais c'est dans l'esprit corporatif, qui est « l'enracinement du particulier dans le général », que l'Etat puise sa force en tant que celle-ci réside dans l'esprit public. L'administration des intérêts corporatifs par leurs chefs pourra souvent être maladroite, mais il est bon de ménager aux petites passions un théâtre où puisse se déployer « la liberté formelle » sans qu'il en résulte des inconvénients graves pour la communauté.

L'administration des affaires de l'Etat est soumise à la loi de la division du travail. Il faut que les affaires soient divisées d'après les différentes branches d'activité de la communauté. Mais il faut, d'autre part, que compte soit tenu de leurs points de jonction. C'est, pour ménager cette nécessaire *concentration* et, en même temps, pour alléger et accélérer l'expédition des affaires qu'on a créé des chanceliers, des premiers ministres et des conseils de ministres. Ce système de centralisation, inauguré par la Révolution Française et élaboré par Napoléon, prévaut encore actuellement en France. Il s'y est établi et maintenu grâce à la suppression des corporations et à l'impuissance des communes. Mais ces institutions, où s'unissent et se concilient les intérêts particuliers et les intérêts généraux, sont indispensables à la vie et à la prospérité de la communauté.

Digitized by Google

Au Moyen-Age, sans doute, elles avaient acquis une trop grande indépendance et formaient comme des Etats dans l'Etat. Mais il n'en reste pas moins que c'est dans la commune que réside la force véritable de l'Etat : en elle, le gouvernement rencontre des forces qu'il est obligé de respecter, en elle, l'individu trouve une protection de ses droits légitimes. On s'est, dans les derniers temps, préoccupé uniquement de l'organisation « par en haut », alors qu'on a laissé sans organisation les sphères d'en bas, les masses. Et cependant celles-ci ne peuvent devenir, au lieu d'une accumulation anarchique d'atomes, une puissance qu'à la condition d'être organisées, elles aussi.

Si nécessaires sont l'organisation des masses et le maintien des corporations que ce sont elles qui, jointes à la hiérarchie et à la responsabilité des autorités, sont la sauvegarde de l'Etat et des citoyens contre les empiètements de ces autorités (1).

* * *

Et nous voici au dernier pouvoir, au *pouvoir législatif*.

Le pouvoir législatif « concerne les lois comme telles, en tant qu'elles ont besoin d'une détermination progressive. » Il est l'un des organes de la Constitution et se développe dans et par l'élaboration des lois. Si, en effet, la Constitution est le fondement solide et stable sur lequel s'élève le pouvoir législatif, il est, d'autre part, dans son essence de se modifier, de se développer, de *devenir*. Ainsi la propriété des princes fut d'abord propriété privée, puis propriété d'Etat. Pareillement, le pouvoir judiciaire passe de l'Empereur à des collèges. De même, le pouvoir législatif n'a cessé et ne cesse d'évoluer.

A le considérer dans sa totalité, il contient, comme principes agissants, le pouvoir monarchique, chargé de la dé-

(1) *Loc. cit.*, p. 372 à 381.

Digitized by Google

cision suprême, le pouvoir gouvernemental, chargé des intérêts généraux de l'Etat, et l'élément corporatif (*ständisches Element*), chargé de représenter les intérêts particuliers de la masse, οἱ πολλοί. On se plaît à affirmer que ce sont les représentants du peuple ou le peuple lui-même qui ont le sentiment le plus juste du bien général et la volonté la plus ferme de le réaliser. Or, cela est si peu vrai qu'on peut soutenir au contraire que le peuple constitue cette partie de l'Etat qui ne sait pas ce qu'elle veut. Savoir ce qu'on veut, savoir surtout ce que veut la Volonté en soi et pour soi : la Raison, est le fruit d'une connaissance avertie dont le peuple est incapable. Ce sont les corporations qui sont capables de s'inspirer du bien commun et de garantir les libertés publiques, non à cause d'une connaissance spéciale des institutions et des besoins de l'Etat, mais parce que, tout proches des besoins et des imperfections des sphères particulières qu'elles représentent, elles en ont une intuition concrète, et que, soumises à une censure incessante et publique de leurs commettants, leurs représentants s'appliquent à vouer aux intérêts qui leur sont confiés tout leur zèle et un grand désintéressement. Les corporations servent d'intermédiaires entre le gouvernement et le peuple segmenté dans des sphères particulières et dans les individus, et, comme tels, ont, d'une part, le sens de l'Etat et du gouvernement, et, de l'autre, celui des intérêts des sphères particulières et des individus.

L'élément corporatif du pouvoir législatif a pour fin de permettre à des corps de personnes privées (*Privatstand*) d'exercer dans l'Etat l'influence qui leur est due. D'aucuns affirment que lorsque ces corps de personnes privées sont appelés à participer à la chose publique dans le domaine législatif, cette participation devra affecter la forme individuelle : les individus doivent choisir des représentants ou même émettre chacun un vote. Mais cette conception, « atomistique » et abstraite, ne vaut déjà pas dans la famille et la Société civile où l'individu ne compte que comme

Digitized by Google

membre d'un groupe. Elle vaut encore moins dans l'Etat, qui est essentiellement un ensemble d'organes dont chacun constitue une sphère collective et où la masse inorganique n'a pas de place. Les mouvements de toute masse informe sont nécessairement élémentaires, sauvages et « terribles », parce que privés de raison.

Parmi les corporations ou ordres de la Société civile, l'un peut être dit l'ordre de la *moralité naturelle*. Il a pour fondement la vie de famille et la propriété foncière. La fortune de ceux qui le constituent est indépendante de la fortune publique, indépendante de l'incertitude des métiers, de la soif du gain et des fluctuations de la richesse en général, indépendante enfin des faveurs du gouvernement et de celles du peuple et, chose encore plus importante, garantie contre son propre arbitraire : elle est, en effet, inaliénable et comporte le majorat. Cet ordre — l'ordre des propriétaires fonciers — se subdivise dans la classe des propriétaires ayant de la culture, et dans la classe paysanne : à l'une et à l'autre s'opposent la classe des artisans dépendant du besoin, et la « classe générale » (*allgemeiner Stand*) dépendant de l'Etat. Le majorat, qui en est l'organe essentiel, se justifie par la considération que, seuls, ceux, qui possèdent une fortune indépendante de toute circonstance extérieure, peuvent se vouer, sans restriction, au service de l'Etat et devenir les soutiens du trône et de la société. Le rôle politique qui lui est dévolu, n'est pas dû à l'élection, mais lui appartient par droit de naissance.

Il en est autrement de la « fraction mobile » de la Société civile, qui, à cause du nombre de ses membres et de la nature de son activité, ne peut participer à la vie politique que par des *représentants*. Ces représentants, étant délégués par la Société civile, doivent représenter celle-ci non comme des poussières d'individus, mais « groupée dans ses associations, ses communes et ses corporations ». La conception démocratique, d'après laquelle tous les citoyens,

Digitized by Google

étant membres de l'État, doivent participer aux délibérations et aux décisions relatives aux affaires publiques, repose sur une conception abstraite de l'État et du citoyen. A elle s'oppose radicalement la conception concrète, conforme à l'Idée, d'après laquelle « l'État est un tout segmenté en ses sphères distinctes » et tout citoyen, membre d'une de ces sphères organisées, d'une classe : c'est uniquement dans cette qualité qu'il joue un rôle dans l'État. Tout homme est, d'une part, une personne privée et, de l'autre, en tant qu'être pensant, conscience et volonté de quelque chose de général. Ce général s'emplit de réalité et de vie par la profession qu'exerce un chacun. De cette manière, tout homme est à la fois individu et genre, mais ne se réalise vraiment que dans le genre prochain. Ce genre prochain est la corporation, la classe à laquelle il appartient, classe dont ses talents lui donnent le droit de s'évader pour entrer dans une classe supérieure, même dans la classe générale (*allgemeiner Stand*). Il suffit, d'ailleurs, de se représenter l'incompétence de la masse en matière politique pour renoncer au sophisme démocratique.

Le système représentatif suppose que la confiance des mandants délègue aux assemblées politiques des mandataires s'entendant aux affaires mieux qu'eux-mêmes, et décidés à subordonner les intérêts particuliers de la classe qu'ils représentent à l'intérêt de l'État. Ces mandataires ne doivent jamais accepter de mandat impératif, les assemblées devant être des réunions vivantes d'hommes tentant de s'éclairer et de se convaincre mutuellement.

La nomination des mandataires ne doit pas se faire « immédiatement, par tous », mais par des délégués. Ce qui importe, ce n'est pas que chaque individu, comme tel, fasse entendre sa voix, mais que les intérêts de tous soient défendus dans une assemblée préoccupée du bien public par des hommes méritant leur confiance par la compétence et le sens éprouvé de l'autorité et de l'État. La condition pour les élus de posséder une certaine fortune est

Digitized by Google

tout extérieure et s'impose, d'ailleurs, d'elle-même pour toutes les charges publiques non rétribuées.

Les représentants émanant, comme il convient à la Société civile, des corporations, l'élection ne joue plus qu'un rôle négligeable. Il doit être entendu que toutes les grandes sphères sociales — commerce, industrie, etc. — seront représentées par des hommes qui en font partie et en connaissent parfaitement tous les rouages.

Le concept de classe ou d'ordre contenant deux facteurs — un élément permanent, incarné dans la famille et la propriété foncière, et l'élément mobile de la Société civile — dont chacun a une fonction distincte, ces deux facteurs seront représentés dans l'assemblée des ordres par deux Chambres. Les délibérations de ces Chambres devront être publiques, ce qui donne satisfaction à ce qu'il y a de légitime dans l'élément de liberté formelle : l'opinion publique apprend à se familiariser avec la véritable conception de l'État et à juger des talents des administrations et des fonctionnaires, si bien que la publicité des débats devient pour elle un véritable instrument de culture.

Cette opinion publique, dans laquelle « le général en soi, le substantiel, le vrai » s'unit au particulier, au sentiment « de la foule », est la forme inorganique par laquelle se manifeste ce que sent et pense le peuple. Ce fut de tout temps une grande puissance, jamais plus que de nos jours où le principe de la liberté subjective jouit d'une autorité si impérieuse. C'est qu'elle contient, en effet, sous la forme de sens commun, les principes éternels de la justice, le contenu substantiel des constitutions et des législations, le fondement moral comme les besoins vrais et les tendances légitimes de la réalité sociale. Mais, en même temps, ce contenu intérieur arrivant à la conscience et s'y formulant dans des propositions générales, cette opinion est entachée de toutes les incertitudes, de toute l'ignorance, de tous les malentendus de la croyance en général. L'opinion publique mérite donc autant de respect que de mépris. Elle contient

Digitized by Google

toute la vérité et toute l'erreur : la tâche du grand homme est d'y discerner la vérité, et de la réaliser. Mais la première condition de toute grandeur, et dans le domaine de la réalité et dans celui de la science, est l'entière indépendance vis-à-vis d'elle.

La liberté de l'expression de l'opinion publique par la parole et par la plume a ses limites dans les lois et ordonnances châtiant ses excès et dans son innocuité, fondée sur la rationalité de la constitution, la solidité du gouvernement et la publicité de l'assemblée des ordres. Il n'est pas plus permis de dire et d'écrire publiquement ce que l'on veut que de faire ce que l'on veut. Etant donné le caractère fugace de la matière, les délits de presse sont, de tous les délits, les plus difficiles à définir et à préciser. D'une part, le délit lui-même étant entièrement subjectif, le jugement porté sur lui est subjectif, lui aussi. D'autre part, l'article de journal s'adresse à des lecteurs et, pour déterminer s'il doit être poursuivi, il faudrait savoir, avant de le juger et de le condamner, s'il a vraiment exercé une action. Enfin, on fait valoir, qu'en poursuivant la libre expression de la pensée, on s'en prend à ce qu'il y a de plus respectable et de plus sacré dans l'homme. Il demeure cependant que blesser l'honneur d'autrui, calomnier, insulter le gouvernement, l'autorité publique et ses représentants, les fonctionnaires et le prince, constitue des crimes ou des délits dont l'indétermination n'abolit pas le caractère substantiel (1).

* * *

En tant que l'État est « pour soi » et a absorbé en lui les différences par lesquelles a passé son concept, il acquiert une individualité qui se réalise dans ses rapports avec les autres États, dont chacun jouit d'une pleine indépendance vis-à-vis de tous les autres, indépendance en quoi résident

(1) *Loc. cit.*, p. 381 à 408.

Digitized by Google

la liberté primordiale et l'honneur suprême d'une nation. Ce n'est pas par hasard qu'à la tête de tous les États il y a toujours eu, à l'origine, des individus : patriarche, chef de clan, etc. Ce rapport de l'État à quelque chose d'autre est, sans doute, négatif, mais cette négation n'est pas quelque chose d'extérieur : c'est, au contraire, l'incarnation où il se révèle comme une substance dont la puissance absolue se dresse contre toute particularité et toute unicité, contre la vie, la propriété et les droits de celle-ci et proclame et réalise leur commun néant. C'est le devoir de tout individu de reconnaître son néant en face de l'individualité substantielle de l'État et de sacrifier, sans hésitation, tout ce qu'il possède et jusqu'à sa vie à l'indépendance et à la souveraineté de cet État.

L'État, dans cette acception, n'est pas la Société civile et son but dernier n'est pas de garantir aux individus leur vie et leur propriété. Si son but était tel, toute guerre suscitée par un État serait une chose incompréhensible et même absurde. Mais il n'en est pas ainsi. La guerre, en effet, ne doit pas être considérée comme un mal absolu et une contingence extérieure dont la cause serait les injustes passions des gouvernants ou des peuples. Elle se justifie par les considérations que voici.

Ce qui est contingent par nature a le sort du contingent et ce sort est nécessaire. Il est donc nécessaire que des choses finies, comme la propriété et la vie, soient posées comme des contingences. Dans l'être moral par excellence : l'État, cette contingence devient un état passager voulu et la nécessité une œuvre de liberté. D'après cela, la guerre, en tant qu'état où la vanité des biens temporels n'est pas une phrase d'édification, mais une réalité, poursuit la fin supérieure « de sauvegarder la santé morale des nations dans leur indifférence envers la consolidation des déterminations finies : tout comme le mouvement des vents préserve la mer de l'état de pourriture où la plongerait un calme persistant, de même la suprême agitation de la guerre

Digitized by Google

protège les peuples contre l'état d'inerte stagnation où les acculerait une paix durable ou une paix éternelle ». D'autre part, les guerres heureuses empêchent les troubles intérieurs et fortifient la puissance de l'État. Enfin, les peuples dont l'indépendance ne s'étaie pas sur leur force armée ou qui sont incapables de défendre leur souveraineté intérieure sont condamnés à disparaître. Durant les époques de paix, les hommes s'enlisent dans la vie bourgeoise et y ossifient leurs particularités, ce qui est l'avant-coureur de la mort. Certains philosophes ont posé la paix perpétuelle comme l'idéal dernier auquel doit tendre l'humanité. Pour la réaliser, Kant a proposé de créer une union des princes qui eût résolu la querelle des États et la Sainte-Alliance a été comme la réalisation de ce projet. Mais l'État est un individu et dans toute individualité est incluse une négation : si donc un certain nombre d'États s'unissent en famille, il faut que cette union, en tant qu'elle est individuelle, se crée un antagoniste. Sans doute, la guerre jette l'incertitude et l'insécurité dans le régime de la propriété, mais cette insécurité crée un mouvement qui, en dernier ressort, profite à l'État. Lorsqu'elle se manifeste sous la forme de hussards faisant blanc de leurs épées, on lance des malédictions contre les conquérants. « Néanmoins, là où elles sont fondées sur la nature des choses, les guerres éclatent, puis les semailles recommencent à lever et les vaines protestations se taisent devant les solennelles répétitions de l'histoire ».

Le sacrifice à l'individualité de l'État est un devoir commun à tous les citoyens, mais il incombe plus particulièrement à une classe — « la classe du courage ». C'est elle qui est chargée de la défense de l'État lorsque celui-ci entre en conflit avec d'autres États à propos d'un dissentiment particulier. Mais lorsque c'est l'indépendance de l'État qui est en péril, tous les citoyens ont le devoir de se lever pour sa défense et la force du tout une fois déchaînée, la guerre, de défensive, devient guerre de conquête. Par

Digitized by Google

un processus aussi nécessaire que celui grâce auquel les besoins et les intérêts se cristallisent en classes, en ordres et en métiers, la force armée de l'État devient armée permanente et la tâche de le défendre, une profession particulière. La vertu spécifique des militaires professionnels, le courage, est une vertu « formelle », puisqu'elle est l'incarnation suprême de la liberté dans son indépendance absolue de toute fin, de toute propriété, de toute jouissance particulière et de la vie elle-même. Ces militaires constituent « la *classe de l'universalité* » (*Stand der Allgemeinheit*) à qui incombe le devoir de réaliser « l'idéalité en soi », c'est-à-dire le sacrifice total de soi au salut de l'État. Parmi toutes les formes dc courage, la plus élevée est celle des peuples civilisés qui consiste à être toujours prêt à se sacrifier au service de l'État et à subordonner sa personnalité à l'ordre de l'ensemble de la nation. Quant au contenu du courage, en tant que sentiment, il gît dans la souveraineté de l'État, fin dernière, absolue, de l'activité de tous les citoyens. Il unit en lui les facteurs les plus opposés : le dépouillement de soi en même temps que la liberté suprême, la pleine indépendance en même temps que la soumission au mécanisme de l'ordre extérieur et du service commandé, l'obéissance totale et le renoncement à toute opinion personnelle, c'est-à-dire « l'absence » de l'Esprit propre en même temps que l'esprit de décision le plus hardi, c'est-à-dire « la présence » immédiate de l'Esprit. Les principes du monde moderne — la pensée et l'universel — ont donné naissance à une forme supérieure du courage, un courage dont les manifestations paraissent plus mécaniques, dont les actes semblent ceux non d'une personne, mais des membres d'un tout et ne sont pas dirigés contre des individus, mais contre un tout ennemi. Ce sont ces principes et non le hasard qui ont créé les armes à feu dont l'usage a transformé le courage personnel en un courage en quelque sorte abstrait.

Dans ses rapports avec l'extérieur, l'État est un sujet individuel : il s'incarne donc naturellement dans la puissance

Digitized by Google

du prince à qui, seul, incombe de commander la force armée, de déclarer la guerre et de conclure les traités. A ceux qui estiment ce droit exorbitant, il faut répondre, d'une part, que, dans toute monarchie constitutionnelle, les moyens matériels de faire la guerre devant être votés par le Parlement, toute guerre impopulaire y est impossible, et, d'autre part, que souvent les peuples sont plus susceptibles de se laisser entraîner par des impulsions passionnées que les princes. C'est ainsi qu'en Angleterre c'est souvent le peuple qui a obligé les ministres à déclarer la guerre et que toute la popularité de Pitt était due à ce qu'il a su deviner les vœux de la nation. Il faut observer enfin que l'État étant en rapports, non avec un seul, mais avec nombre d'autres États, ces rapports sont si complexes et si délicats qu'ils ne peuvent être réglés que par une seule personne : « la pointe » de l'État (1).

* * *

i) Après le droit politique intérieur, Hegel en vient à la rapide étude du *droit politique extérieur* (*äusseres Staatsrecht*). Il réside dans le rapport qu'entretiennent les uns avec les autres les États souverains et se manifeste sous la forme d'une obligation (*Sollen*). Les États étant, non des personnes privées, mais des « totalités autonomes », leurs relations se sauraient être régies par la morale et le droit privé. Alors qu'en effet au-dessus des personnes privées il y a des tribunaux qui disent le droit et le réalisent, aucun pouvoir ne peut décider ce qu'est le droit pour des États souverains ni le réaliser. C'est donc l'obligation — le *Sollen* — qui vaut pour eux.

« Un peuple, en tant qu'État, est l'Esprit dans sa rationalité substantielle et sa réalité immédiate et, partant, puissance absolue sur terre ». Tout État a donc vis-à-vis

(1) *Loc. cit.*, p. 408 à 417.

Digitized by Google

d'un autre État une souveraine autonomie et son droit premier et absolu est de voir cette autonomie reconnue par cet autre État. Mais ce droit est purement formel et abstrait et il dépend de nombre de circonstances, avant tout, de la volonté de l'autre État, qu'il devienne réel. La réalité des rapports qu'entretiennent les États prend des formes multiples et diverses que détermine leur libre volonté et qui se réduisent à la forme générale de traités. L'obligation d'observer les traités contractés est le principe fondamental du Droit international. Mais comme tous les États sont souverains, ils sont les uns vis-à-vis des autres dans l'état de nature, et leurs droits ont leur réalité, non dans une volonté placée au-dessus d'eux, mais dans leur propre volonté. Il ne saurait donc y avoir entre les États qu'un arbitrage. Mais cet arbitrage est toujours contigent. L'idée kantienne d'une paix perpétuelle, ménagée par une Société des nations dont l'arbitrage, en cas de conflit, serait reconnu par tous les États, ce qui rendrait toute guerre impossible, suppose l'accord unanime de tous les membres de la Société, accord qui repose, en dernière analyse, sur la volonté souveraine de chacun d'entre eux et reste, par conséquent, frappé de contingence. Les conflits entre les États ne peuvent donc, si les volontés particulières ne parviennent pas à s'entendre, être résolus que par la *guerre*. La question de savoir quels actes doivent être regardés comme des violations des traités ou comme des atteintes à l'honneur d'un État est insoluble, tout État pouvant mettre son point d'honneur là où il l'estime bon, et étant d'autant plus susceptible qu'un long état de paix peut inciter ses forces accumulées à se créer un champ d'activité au dehors. De plus, un État ne considère pas seulement la *réalité* d'une offense subie, mais il imagine les dangers dont peut le menacer un autre État, les mauvaises intentions qu'il lui paraît nourrir à son égard, et puiser dans ces éléments impondérables des raisons de conflit.

Digitized by Google

On a vivement discuté le problème des rapports de la morale et de la politique et la question de savoir si la politique doit être conforme à la morale. Pour les résoudre, il faut se rappeler que le salut de l'État a une toute autre importance que celui d'un individu, que l'État, en tant que substance morale, a une existence et des prérogatives qui ne sont pas abstraites, mais concrètes, et que c'est dans cette existence concrète, et non dans des idées générales, posées comme obligations morales, que gît le principe de son action. Si, dans le prétendu antagonisme entre la morale et la politique, c'est la morale qui est toujours représentée comme ayant raison contre la politique, c'est que la plupart des théoriciens ont les vues les plus superficielles sur la nature vraie de la morale et de l'État et de leurs relations. En se reconnaissant mutuellement comme États souverains, les États nouent entre eux des liens qui subsistent même dans la guerre, où tout droit est suspendu, et où, seules, règnent la violence et la contingence. La guerre est considérée comme un état passager, comme recélant la possibilité de la paix, comme n'étant pas dirigée contre les personnes privées. Aussi les guerres modernes sont-elles conduites humainement, et la haine qu'éprouvent l'une contre l'autre les armées combattantes reste-t-elle indéterminée et cède-t-elle au respect que leur inspire réciproquement leur commune obéissance au même devoir.

Les rapports entre les différents États sont déterminés par tant de facteurs divers et divergents — passions, vices, talents, vertus — que la substance morale elle-même, l'autonomie de l'État, en devient contingente. Aussi la dernière instance pour juger leurs conflits ne saurait-elle être que le processus infini de l'Esprit dans l'ensemble de son évolution : *c'est l'histoire universelle qui est le tribunal suprême de l'univers, die Weltgeschichte ist das Weltgericht* (1).

(1) *Loc. cit.*, p. 417 à 423.

Digitized by Google

VIII

Nous voici, par le jeu de la dialectique, transportés de la philosophie politique à la *Philosophie de l'histoire* à laquelle Hegel consacre le bref chapitre final de la *Rechtsphilosophie* et, durant les années 1822-23, 24-25, 26-27, 28-29, 30-31, des cours dont une première rédaction, faite par Eduard Gans, parut en 1837, et une seconde, établie par Karl Hegel, le fils du philosophe, fut publiée en 1840. Nous allons détacher de cette œuvre passionnante ce qui répond à notre dessein.

Le point de départ de la Philosophie de l'histoire est celui même de toute la philosophie hegelienne, à savoir que c'est la Raison qui, matière infinie et forme infinie de toute vie naturelle et spirituelle, pénètre et domine l'univers et que, partant, le cours de l'histoire universelle doit, lui aussi, être conforme à la raison. C'est là non une hypothèse arbitraire, mais une conclusion : tout historien, ayant parcouru l'ensemble des évènements qui se sont déroulés depuis l'origine de l'humanité, ne peut pas ne pas constater qu'ils sont dus à « la démarche raisonnable et nécessaire de l'Esprit de l'univers, de cet Esprit dont la nature est toujours une et identique, mais qui déploie cette nature dans la réalité du monde ». Même l'historien médiocre qui prétend s'abandonner entièrement au donné sans permettre à sa personnalité d'intervenir dans sa vision, apporte à cette vision ses catégories à travers lesquelles il contemple le donné. Qu'il soit donc permis à l'historien philosophe de procéder d'après sa méthode : « celui qui contemple l'univers avec sa raison, l'univers le contemple, à son tour, raisonnablement (1) ».

(1) *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, t. IX, *Œuvres*, 2te Auflage besorgt von Dr. Karl Hegel. Berlin, 1848, p. 13, 14 et 15.

Digitized by Google

Cela posé, il s'agit pour l'historien philosophe de fixer 1° les déterminations abstraites de la nature de l'Esprit ; 2° les moyens dont use l'Esprit pour réaliser l'Idée et 3° la forme que revêt l'Esprit lorsqu'il se réalise entièrement.

1° La nature de l'Esprit nous a été révélée par la Philosophie du Droit. Celle-ci nous a appris que la substance de l'Esprit est la liberté, que toutes ses autres énergies ne sont que des moyens de cette liberté, que l'Esprit est essentiellement concentration sur soi et en soi, *das Bei-sich-selbst-sein*, ce qui est précisément la liberté, puisque, être libre, c'est ne dépendre de rien de ce qui est en dehors de soi, c'est avoir conscience de soi et de faire de soi ce qu'on est en soi. L'histoire universelle est la succession des étapes de cette concentration, la représentation de l'Esprit en tant qu'il conquiert peu à peu la conscience de ce qu'il est en soi. Tout d'abord — et c'est là l'Orient — il ne se sait pas libre et, partant, ne l'est pas, mais n'attribue la liberté qu'à *un seul individu*, si bien que la liberté n'est qu'arbitraire, arbitraire de sauvage violence ou parfois de douceur. Puis — et c'est le miracle grec — il sent poindre en lui la conscience de la liberté, il est libre, mais libre seulement dans *quelques individus élus* : la liberté grecque est inconcevable sans l'esclavage, de sorte qu'elle a été à la fois une fleur d'humanité éblouissante, mais éphémère, et une dure oppression. Enfin, dans le christianisme, tel que l'ont interprété les nations germaniques, l'Esprit a compris que l'homme est libre en tant qu'homme, que la liberté est la nature propre de *tous les êtres humains*. Cette conscience s'était éveillée dans la région la plus intime de l'homme, celle à laquelle correspond la religion. La tâche du développement de l'humanité a consisté à en pénétrer son être temporel et ce sont les étapes de cette pénétration, le progrès dans la conscience de la liberté qui est le véritable contenu de l'Histoire universelle.

2° L'étude des moyens par lesquels la liberté se fraie son chemin à travers le monde nous conduit dans le cœur

Digitized by Google

de l'histoire. En en parcourant les innombrables avenues, l'historien s'aperçoit que, de tout temps et en tous lieux, les hommes ont été mus par leurs besoins, leurs intérêts et leurs passions, que ces mobiles ont été toujours plus puissants que les mobiles contraires : le droit, la moralité et l'ordre ; que les plus nobles nations ont succombé aux luttes que se sont livrées en elles les impulsions égoïstes des humains et que l'histoire universelle est comme un immense autel sanglant où le bonheur des peuples, la sagesse des États et la vertu des individus ont été sacrifiés — à quelle fin, ne peut laisser de se demander notre réflexion. Pour répondre à cette question qu'incessamment se pose l'humanité, il faut distinguer entre, d'une part, les principes et les fins, êtres de raison qui ne vivent que dans notre pensée, et leur réalisation qui dépend de notre volonté et des moteurs de celle-ci qui sont ces besoins, ces intérêts, ces passions dont nous avons parlé. « Rien de grand » — il faut se le rappeler — « n'a été accompli dans le monde sans passion ». La réconciliation des deux éléments antagonistes — l'Idée et la passion — s'opère « par la liberté morale dans l'État ». La tragique antinomie entre les vaines errances des hommes obsédés par leurs passions et la fin que vise l'histoire de l'humanité : la réalisation de la liberté, se résoudrait donc dans un État où seraient satisfaits les intérêts privés des citoyens en même temps qu'y serait sauvegardé le bien-être de la collectivité, de telle sorte que les satisfactions de ces intérêts soient les instruments mêmes de la fin supérieure que visent les individus sans la connaître. C'était là la prémisse dont était parti Hegel : à savoir que la raison régit le monde et l'histoire universelle et que dans elle se réconcilie la nécessité — la marche interne de l'Esprit — et la liberté — le complexus infini et, en apparence, inextricable des volontés, des intérêts et des activités des individus.

Les individus, en effet, tout en n'obéissant, quand ils agissent, qu'au désir, et « à la sauvage grossièreté de leur

Digitized by Google

volonté individuelle », sont, en même temps, des êtres pensants, c'est-à-dire obéissant à des déterminations générales qui guident et dirigent leurs actes et en constituent le contenu. La question de savoir lequel de ces contenus est bon ou mauvais, juste ou injuste, est résolu, dans la généralité des cas de la vie privée, par les lois et les mœurs prévalant dans l'État. Tout individu a une profession et sait ce qui, à l'intérieur de cette profession, est juste et conforme aux lois, usages et traditions. Il en est autrement dans les grandes crises historiques où, contre le système des devoirs, des lois et des droits existants et universellement reconnus, se dresse un système de possibilités dont le contenu peut, lui aussi, paraître avantageux et nécessaire. A l'élément universel constituant l'existence d'un peuple et le fondement de l'Etat, s'oppose un élément universel qui est comme « un moment » de l'Idée créatrice, un « moment » de la Vérité nouvelle qui tente de se trouver elle-même et de se cristalliser dans la réalité. Les hommes qui devinent les démarches secrètes de l'Idée, qui pressentent l'échelon supérieur que va gravir, que doit gravir l'histoire et qui osent, pour permettre cette ascension, détruire l'échelon inférieur et devenu, désormais inutile, — les Alexandre, les César, les Napoléon — sont les *individus universels*, *welthistorische Individuen*, les héros. La vie de « ces fondés de pouvoir de l'Esprit de l'univers » est d'habitude malheureuse et leurs infortunes sont comme la rançon de leur supériorité qui consolent les petits hommes de leur médiocrité, mais que déplorent les hommes libres capables de reconnaître et d'admirer la grandeur et le sublime. Il est naturel que ces colosses écrasent sous leurs pas mainte fleur innocente. Mais pouvons-nous leur permettre de broyer les domaines sacrés de la moralité et de la religion qui sont des fins en soi et ne doivent jamais devenir des moyens ? Pour résoudre cette question, il faut se rappeler tout d'abord que les individus, en tant qu'êtres libres sont susceptibles de fautes, « de fautes, non

Digitized by Google

seulement dans le mal, mais dans le bien, dans le mal et le bien attachés à leur liberté individuelle ». Puis, il faut se rendre compte qu'il est vain de déplorer la détresse des justes et la félicité des méchants. Il faut distinguer, dans les idées morales et religieuses, un fond qui est infini et éternel, et des formes qui sont soumises à toutes les fluctuations et à toutes les contingences. Pour que le Bien véritable et la divinité se réalisent, il suffit que le fond dernier des choses demeure fidèle au droit et à la raison.

3° Voilà pour les moyens dont use l'Esprit pour réaliser son Idée. Quant à la forme que revêt l'Esprit lorsqu'il est entièrement réalisé, nous savons par la *Rechtsphilosophie* que c'est l'État, l'État qui est « la vie morale réelle », « la réalisation de la fin absolue, c'est-à-dire de la liberté », qui, « dans ses lois, cristallise le général », incarne l'Idée divine telle qu'elle se révèle sur terre, est l'objet même de l'histoire universelle « où la liberté s'objective et vit dans la jouissance de cette objectivité », le foyer et le centre de toutes les manifestations concrètes de la vie d'un peuple : de l'art, du droit, des mœurs, de la religion et de la science. Parmi ces manisfestations, la plus importante est la religion. C'est la représentation qu'il a de Dieu qui forme l'essence d'un peuple, qui modèle sa constitution et sculpte son génie. Tout peuple a un génie, un Esprit qui lui est propre et en fait une individualité à part parmi toutes celles qu'entraîne, dans sa marche, l'histoire universelle. Cette marche est guidée par un penchant irrésistible vers la perfectibilité, par une tendance passionnée vers un idéal dont les contours demeurent indécis. Les trois grandes étapes de cette marche en avant sont l'attachement de l'Esprit à la nature, l'évasion hors du domaine de la nature vers la conscience de la liberté et enfin l'ascension de la liberté particulière vers la liberté générale, vers la conscience intime et sentie de la spiritualité (1).

(1) *Loc. cit.*, p. 15 à 71, surtout 22, 24, 30, 31, 32, 37 à 42, 48, 57,60 à 65

Digitized by Google

*
* *

Après cette magistrale Introduction, Hegel pose les fondements géographiques de l'histoire universelle, puis en vient à la division de celle-ci que nous connaissons et dont le principe est la subordination progressive de l'indomptable volonté naturelle au général et à la liberté subjective : l'Orient — la liberté d'un seul, la Grèce et Rome — la liberté de quelques-uns et le monde germanique — la liberté de tous, à quoi correspondent le despotisme, la démocratie et l'aristocratie et enfin la monarchie ou encore l'enfance, l'adolescence, la maturité et la vieillesse du genre humain.

Je passe sur le despotisme oriental et ne m'arrête qu'un instant au miracle grec, moment unique d'une floraison splendide, mais éphémère où s'érigea le royaume de la « liberté belle », où l'individu s'identifiait harmonieusement avec les fins générales, où la politique fut une œuvre d'art accomplie. La démocratie était la forme naturelle de cette étape privilégiée de l'humanité. Les Grecs, non encore parvenus au stade supérieur de la vérité, vivaient au sein de la beauté et, de même que, dans toute beauté, persistent des éléments naturels dans ses facteurs sensibles, de même, dans la moralité grecque, les lois agissaient à la manière de nécessités naturelles. Le Droit revêtant chez eux la forme des mœurs et des traditions, les Grecs n'avaient pas à lutter contre la réflexion et la subjectivité de la volonté, ennemis de la spontanéité. Comme en eux vivait, intacte, la Volonté objective, qu'ils n'étaient pas conscients encore de la particularité, c'est-à-dire du mal, les intérêts de la communauté pouvaient être confiés sans danger aux délibérations des citoyens. Ceux-ci vivaient naturellement, spontanément pour la collectivité qui, chez eux, n'avait pas encore pris la forme abstraite de l'État, mais la forme vivante de la patrie, qui, pour eux, était une nécessité

Digitized by Google

sans laquelle la vie leur eût paru inconcevable. Ce sont les sophistes qui créèrent la théorie d'après laquelle un chacun devait agir selon son intime conviction, théorie qui donna naissance à la conception de la liberté subjective illimitée et de l'obéissance à la conscience, dût-elle être opposée à la constitution existante. Cette confiance dans le jugement propre ne prédisposait pas les Grecs à s'abandonner à de grands individus. Et, en effet, s'ils s'en fièrent à des législateurs comme Solon et Lycurgue, puis à Clisthènes, Miltiade, Thémistocle, Cimon et Périclès, ils leur firent payer leur supériorité, qui heurtait leur sentiment d'égalité, en les vouant à l'exil. Il faut ajouter à ce trop rapide résumé de la belle étude de Hegel, que, d'après lui, la condition inéluctable de l'harmonieuse démocratie grecque était l'esclavage qui permettait aux citoyens de vivre entièrement pour la chose publique, et que des constitutions démocratiques ne sont possibles que dans de petits États dont l'étendue ne dépasse guère celle des villes. Là, en effet, il peut y avoir des intérêts communs, alors que, dans les vastes Empires, les intérêts sont si multiples et si enchevêtrés que, fatalement, ils divergent et, là, la familiarité de la vie commune rend possible une communauté de culture. Ce qui importe dans une démocratie, c'est que le caractère des citoyens soit « plastique », d'une seule pièce, qu'il participe en personne aux délibérations, qu'il fasse valoir son opinion par la parole et non par des votes écrits que l'on va recueillir dans toutes les parties d'un vaste pays et que l'on compte, ainsi que fit la Convention, substituant « un monde de papier » au monde vivant. Aussi, dans la Révolution Française, la constitution républicaine se s'est-elle pas réalisée comme une démocratie véritable et sont-ce la tyrannie et le despotisme qui régnèrent sous le masque de la liberté et de l'égalité (1).

(1) *Loc. cit.*, p. 305 à 312.

Digitized by Google

* * *

Au monde grec de la beauté succède le monde romain de la force « destiné à asservir les individus moraux et à rassembler tous les Dieux dans le Panthéon de la domination universelle pour en faire un universel abstrait ». L'obligation où sont les individus de sacrifier leur vie morale à l'État — fin unique que vise celui-ci — « brise le cœur au monde » et c'est de ce sentiment de détresse qu'a surgi le libre esprit du christianisme.

Le propre du christianisme est d'avoir donné naissance « à un Esprit supérieur qui a réconcilié et libéré l'Esprit en révélant à l'homme la conscience de l'Esprit dans sa généralité et son infinité. L'objet absolu, la Vérité, est l'Esprit même, et, comme l'homme lui-même est Esprit, il se sent présent dans son objet et trouve ainsi dans son objet absolu l'être et son propre être (1) ». Le porteur du principe chrétien est l'Esprit germanique, « l'esprit d'un monde nouveau, dont la fin est la réalisation de la vérité absolue comme auto-détermination infinie de la liberté, d'une liberté dont la forme absolue constitue en même temps son contenu (2) ».

Le monde germanique ne fut, en apparence, que la continuation du monde romain. Il accueillit sa culture, sa forme du gouvernement temporel et sa religion, telle que l'avaient fixée les Conciles et les Pères et telle qu'elle s'était cristallisée dans la hiérarchie de l'Eglise. Mais, en réalité, il déploya un génie entièrement nouveau, un Esprit libre reposant complètement sur lui-même et caractérisé par l'entêtement absolu de la subjectivité. C'est de cette disparité que se développa peu à peu l'antagonisme entre l'Eglise et l'Etat, l'Église étant conscience et réalisation de la vérité absolue et l'État, conscience temporelle, plongeant avec toutes ses fins dans le monde du fini.

(1) *Loc. cit.*, p. 388.
(2) *Ibid.*, p. 415.

Digitized by Google

On peut distinguer dans l'histoire du monde germanique trois périodes : la première, s'étendant des origines à Charlemagne et où le monde chrétien forme comme une grande masse unique dont le spirituel et le temporel ne sont que les deux faces ; la seconde, limitée par le règne de Charles-Quint, et où chacune de ces deux faces se développe d'une façon indépendante et finalement antagoniste, l'Église devenant théocratie et l'État, monarchie féodale, et enfin la troisième qui commence avec Charles-Quint et s'étend jusqu'à nos jours. Ce qui la caractérise, c'est que le principe temporel y prend conscience que, lui aussi, a des droits sur la moralité et les multiples activités de l'homme, que l'Esprit libre se réveille, devient le drapeau du monde et exige que la vie politique soit adaptée à la raison : c'est le vaste et profond mouvement de la Réforme.

* * *

Nous passons rapidement sur ces trois périodes dans lesquelles Hegel enclôt toute l'histoire de l'Europe et n'y relevons que ce qui intéresse directement notre sujet. Hegel distingue tout d'abord parmi les nations germaniques celles qui étaient demeurées sur leur sol et celles qui s'étaient répandues parmi l'Empire romain et, après avoir réduit les peuplades autochtones, s'étaient mélangées avec elles : les Wisigoths qui occupaient l'Espagne, le Portugal et une partie de la France méridionale, les Francs, la Gaule, les Ostrogoths, les Langobards et les Normands, l'Italie, les Burgondes, un territoire limitrophe entre la France et l'Allemagne et enfin les Angles et les Saxons et, après eux, les Normands, la Grande-Bretagne. Grâce au mélange entre vainqueurs et vaincus, il se forma des nations nouvelles dont la spiritualité révélait comme une brisure et comme des éléments étrangers dans le plus intime de leur génie, caractère qui se manifestait surtout dans leur

Digitized by Google

langue, due au triple amalgame d'un fond primitif, du latin et de l'allemand. C'est ainsi que naquirent, d'une part, les nations romanes et, de l'autre, des nations de langage germanique, en qui survivait quelque chose de l'intégrité psychologique de leurs ancêtres : les Scandinaves. En face, maintenant, de ces peuples mélangés, se dresse l'Allemagne proprement dite, restée pure, comme la Scandinavie, de toute contamination, sauf sur sa lisière de l'ouest et du sud, sur le Rhin et le Danube. Ce qui distinguait sa population, c'est ce que Hegel appelle le *Gemüth*, «c'est-à-dire la totalité enveloppée et indéterminée de l'Esprit par rapport à la volonté où les hommes trouvent leur satisfaction d'une manière aussi générale et indéterminée ». Tandis que le caractère, forme déterminée de la volonté, poursuit des fins objectives, comme la richesse, l'honneur etc., la *Gemüthlichkeit* vise l'état total du Moi, en tant que jouissance générale de soi, et se plonge toute entière dans chaque particularité, sans pourtant aller jusqu'à l'isolement dans la passion violente et mauvaise. Mais, d'autre part, cette *Gemüthlichkeit*, dépourvue de toute fin concrète et substantielle, aboutit, dans son abstraction, à une insensibilité, une confusion et une indétermination barbares. Aussi ni la religion primitive des Germains ni leur conception du droit n'ont de la profondeur : ne pas considérer, par exemple, l'assassinat comme un crime, mais le punir par une simple amende, témoigne d'un manque de sensibilité, le *Gemüth* considérant le meurtre uniquement comme une atteinte portée à la communauté. Cependant, la communauté n'était pas, chez eux, maîtresse de l'individu : l'amour de la liberté fut, durant toute leur histoire, le sentiment dominateur des Allemands et c'est lui qui, persévérant jusqu'aux temps modernes, a donné naissance à l'Union des Princes formée par Frédéric-le-Grand. Cet élément de liberté, en tant que principe social, crée les communautés populaires, *Volksgemeinden*, dont chaque membre est un homme libre. La réunion des hommes libres, dont le chef juge les diffé-

Digitized by Google

rends de droit privé, assure la sécurité des personnes et de la propriété, et c'est leur assemblée plénière qui décide des affaires concernant la communauté, déclare la guerre, etc. Les hommes libres, maintenant, se groupent, librement, autour de chefs et de princes auxquels ils demeurent liés avec une infrangible fidélité, *Treue*, principe que ne connaissaient ni les Grecs ni les Romains et qui attache les hommes à leur chef non pour la poursuite d'une fin particulière, mais par le libre don de leur être le plus intime, de leur cœur, de toute leur subjectivité concrète. La réunion de ces deux facteurs — la liberté individuelle au sein de la communauté et le lien entre les membres de cette communauté constitué par le dévouement au chef — constitue l'État. Mais la marque particulière des États germaniques est « que les rapports sociaux n'y ont pas le caractère de détermination et de lois générales, mais de droits et d'obligations privés, si bien que ce n'est qu'après bien des luttes et des convulsions qu'il a pu s'y établir une vie politique conforme à la raison ».

Quant à la mission qui leur était dévolue d'incarner le principe chrétien et de réaliser l'Idée comme fin absolument raisonnable, les Germains ne la remplissent d'abord que d'une manière bien imparfaite. C'est la Volonté trouble, et non le Vrai et l'Infini, caché encore dans les profondeurs de celle-ci, qui règne dans leur âme impure et en proie aux passions mauvaises. La religion se dresse contre la violence effrénée de ces passions, les exaspère par sa résistance et c'est la suite ininterrompue de crimes qui souille le règne des Mérovingiens et le commencement du long processus de purification de l'Esprit, tendant à devenir concret, que traverse l'Occident, alors que le processus de purification de l'Esprit, tendant à devenir abstrait, que traverse l'Orient, s'y réalise rapidement par le mohamétisme (1).

(1) *Loc. cit.*, p. 415 à 431.

Digitized by Google

Sur les ruines du royaume des Mérovingiens, s'élève l'Empire de Charlemagne dans lequel les institutions germaniques primitives s'affermissent en se développant en des formes déterminées et stables. Le Roi, héréditaire, est à la tête des fonctionnaires et de l'armée. Cette armée est fondée sur le *Heerbann*, c'est-à-dire sur l'obligation de tout homme libre de s'armer pour la défense de l'Empire sous le commandement des comtes et des markgraves. L'Empire était divisé en *Gauen* que commandaient les comtes et en duchés que commandaient les ducs, nommés par l'Empereur. La justice était entre les mains des assemblées communales, présidées par un comte et des tribunaux d'Empire, présidés par le Roi. Le clergé conquit, sous Charlemagne, des privilèges et des bénéfices considérables : les évêques étaient choisis par les clercs et les communes, mais devaient être agréés par le Roi.

* * *

Telle était, en bref, la constitution de l'Empire carolingien qui, fondé sur une organisation militaire solide, paraissait devoir braver toutes les vicissitudes, mais qui, dès la mort de Charlemagne, se révéla, et à l'extérieur et à l'intérieur, comme totalement impuissant. Il fallait, pour en faire une construction résistante, que s'y fissent sentir « les forces de la négation » et qu'il passât par toute une série de « réactions » dont l'ensemble constitue l'histoire du Moyen-Age.

La première de ces « réactions », est celle des nations particulières contre l'hégémonie franque, accompagnée de l'envahissement de l'Empire par les Normands, les Magyars et les Sarrazins. La seconde fut celle des individus contre l'autorité de la loi. Les comtes s'emparent de la puissance de l'État et convertissent les prérogatives qui leur avaient été conférées en privilèges héréditaires. Les faibles et les pauvres donnent, pour la garantir contre tout attentat,

Digitized by Google

leur propriété à un maître — couvent, abbé, évêque, seigneur — qui la leur restitue, mais avec l'obligation d'assumer vis-à-vis de lui certaines charges : c'est là le système féodal qui, des hommes libres, fit des vassaux, et où la *Treue*, — *fides feudum* — devint « une obligation pour l'injustice ». En effet, si, dans ce système, est visé le droit, son contenu est injustice, puisque la fidélité des vassaux n'est pas un devoir envers la communauté, mais une obligation privée exposée à tous les arbitraires et à toutes les violences, puisque toute l'injustice générale est organisée en un système de dépendances et d'obligations privées dont la forme obligatoire constitue le seul élément de justice. Le système féodal se développa de façon différente en Allemagne et en France. En Allemagne, la puissance impériale jouissait d'un immense prestige : l'Empereur passait pour le chef temporel de toute la chrétienté. Mais ce n'était là qu'une fantasmagorie : empereurs et rois n'étaient plus les chefs de l'État, mais bien des princes, qui étaient bien leurs vassaux, mais qui, en même temps, étaient investis d'une puissance gouvernementale et de possessions territoriales indépendantes. De plus, l'empereur était éligible, si bien que, dépendant des princes-électeurs, son pouvoir n'était plus qu'une ombre. La France, au contraire, était devenue une royauté héréditaire, et si elle était divisée en de nombreuses provinces et avait vu se dresser, en face d'elle, la puissante Angleterre créée par les Normands, du moins avait-elle comme centre fixe une famille de conquérants.

La troisième « réaction » fut celle de l'Eglise contre la réalité présente. A travers les terreurs causées par l'approche du Jugement Dernier et les horreurs des famines pendant lesquelles régnaient le désir bestial, l'arbitraire illimité et la ruse, l'Eglise avait perdu, elle aussi, toute vertu, les évêchés et la papauté étaient mis à l'encan, et les vices les plus abjects s'étalaient sur le trône de Saint-Pierre. C'est alors que Grégoire VII appliqua son indomptable

Digitized by Google

énergie à la purification de l'Eglise. Il établit le célibat des clercs, lutta impitoyablement contre la simonie et soumit les puissances temporelles à la puissance temporelle détenue par le Saint-Père : l'Empereur était obligé de jurer obéissance et allégeance au pape. C'est ainsi que l'Eglise devint elle-même la puissance temporelle la plus redoutable. Tout d'abord, elle fut le centre de résistance contre la violence et l'arbitraire. Mais en opposant à la force sa force, en confondant ses intérêts temporels avec les pouvoirs spirituels dont elle avait la garde, elle mina elle-même son autorité et perdit en dignité ce qu'elle gagna en pouvoir et en richesses. Et les princes ne tardèrent pas à se rebeller contre cette usurpation. Les Empereurs, se rappelant que, comme chefs de la chrétienté, ils détenaient l'empire du monde, revendiquèrent, surtout sous les Hohenstaufen, les droits de l'État. Mais la puissance, dont ils combattaient les usurpations temporelles, ils lui étaient soumis spirituellement, et les instruments dont ils se servaient dans cette lutte, les princes et les villes, étaient attachés par les mêmes liens indissolubles à eux et à leur ennemi et défendaient à la fois contre l'Empereur et le pape leurs propres droits souverains. Aussi les deux antagonistes durent-ils se résigner à un compromis : si l'Empereur détient le sceptre, l'anneau et le bâton sont réservés au pape, et si les évêques reçoivent l'investiture temporelle de l'Empereur, l'investiture spirituelle leur est dispensée par le pape.

Dans cette grande bataille, c'est l'Église qui, finalement, fut victorieuse : c'est elle qui devint la maîtresse absolue de la science, de l'art, de la vie. Mais au sein même de cette toute-puissance, elle éprouva comme un manque. Si le Christ était présent, par l'hostie, dans les innombrables lieux de sainteté qu'avaient édifiés le zèle des fidèles, il restait à conquérir « sa présence particularisée dans l'espace », les lieux où il avait vécu et souffert. C'est cette conquête que tentèrent et réalisèrent les Croisades. Mais c'était une entreprise vaine. La chrétienté avait trouvé à

Digitized by Google

Jérusalem un tombeau vide et non cette union du Temporel et de l'Eternel, qui était « l'Idée immense » qu'elle avait la mission de réaliser. Et c'est ainsi que le résultat véritable des Croisades fut la conviction acquise par l'humanité que ce qu'elle avait cherché avec une ferveur si enthousiaste n'était pas quelque chose d'extérieur et de matériel, comme une tombe, mais que « le lien unissant le Temporel et l'Eternel », il fallait que l'homme le cherchât au plus profond de lui-même, dans l'existence en soi et pour soi de la personne.

Durant les Croisades, le Pape avait été le représentant de la puissance temporelle : Empereur et princes n'avaient fait que le suivre. Aussi, lorsque la possession des lieux saints fut menacée, ne se laissèrent-ils pas attendrir par les supplications du Saint-Père et les abandonnèrent-ils, sans lutte, aux infidèles. L'Esprit, insatisfait de cette quête de la présence sensible suprême, chercha alors « des satisfactions en lui-même ou en des fins générales et légitimes servant à la réalisation de la liberté ». C'est, d'une part, la fondation des ordres monastiques où l'Église tente de réaliser son idéal de renoncement à tout bien temporel, à toute jouissance et à toute volonté propre, et des ordres de chevalerie spirituelle, associant au renoncement la bravoure chevaleresque et, d'autre part, le développement de la science, d'une science qui, sans doute, vise, avant tout, à justifier la foi, mais où ne tarde pas à s'élever l'antagonisme entre la foi et la pensée libre, et de l'art, créant, par delà les conflits de la réalité, un monde plus beau et plus harmonieux (1).

* * *

A côté de ces fins théoriques, l'Esprit poursuit des fins pratiques qui aboutissent à la substitution de la monarchie

(1) *Loc. cit.*, p. 431 à 482.

Digitized by Google

au régime féodal. Le régime féodal avait été une polyarchie : tous y étaient maîtres et serviteurs. Dans la monarchie, il n'y a qu'un seul maître et il n'y a pas de serviteurs : elle brise la servitude de par le règne du droit et de la loi qui est le règne même de la liberté réelle. La monarchie supprime l'arbitraire des volontés particulières pour instaurer un système d'autorité générale. Dans cette suppression des volontés particulières et la résistance qu'elle provoque, il est difficile de décider où se trouve le droit. Lorsqu'on ne considère que les droits de la volonté individuelle, la résistance à la suprématie royale est appelée liberté et est exaltée comme une révolte noble et légitime. Mais il faut se rappeler que cette usurpation de la puissance par un seul crée un système où, sans doute, quelques organes subissent la pression du pouvoir d'un seul, mais qui est cependant infiniment supérieur aux systèmes où tous les organes sont l'objet de la violence et de l'arbitraire.

La monarchie étant sortie du régime féodal, porte tout d'abord l'empreinte de celui-ci. Les individus, d'isolés qu'ils furent, se groupent en ordres et corporations. Les anciens vassaux ne conservent quelque chose de leur puissance d'antan qu'en tant qu'ils s'unissent dans un ordre. En face de ces ordres, les villes constituent, elles aussi, des centres de puissance. De cette sorte, le pouvoir du monarque ne peut plus être arbitraire : il a besoin du consentement des ordres et des corporations et il ne les obtient que si ses actes sont justes et légitimes.

La transition du régime féodal à la monarchie s'opère grâce à la création d'Etats par des nations particulières. En Allemagne, le régime féodal disparaît complètement, chaque grand vassal devenant un monarque indépendant. En Allemagne et en Italie, les différentes tribus — ici, Souabes, Bavarois, Francs, Thuringiens, Saxons, Burgondes, Slaves, là, Longobards, Normands, Sarrasins — avaient conservé leur individualité et ne s'étaient pas fondues en un tout, comme cela avait eu lieu en France. Aussi, après la chute

Digitized by Google

des Hohenstaufen, l'Allemagne devint-elle la proie d'une barbarie générale et toute unité de l'État s'y évanouit. Après un long interrègne où tout droit et toute sécurité étaient suspendus, les Habsbourgs occupent le trône impérial, mais, faute d'une puissance d'État, sont obligés de se créer une puissance domestique. Enfin, des associations, comme les Unions des Villes, l'Union Hanséatique, l'Union Rhénane, l'Union des Villes Souabes, l'Union des paysans, réussissent à briser l'universelle anarchie. La découverte de la poudre, qui supprima la différence entre maîtres et serviteurs, qui détruisit les châteaux-forts, aida puissamment à la libération de l'Europe des horreurs et des hontes du régime féodal dégénéré : si elle a supprimé la valeur du courage personnel, elle a, en revanche, créé un courage supérieur, le courage dépourvu de toute passion personnelle, les fusils visant l'ennemi abstrait et non des individus, si bien que, dorénavant, la valeur ne réside plus dans le bras seul, mais dans l'intelligence et l'énergie des chefs et dans la solidité de la structure d'une nation.

La destinée de la France fut différente. Si le domaine de ses rois était petit, l'hérédité leur conférait une autorité considérable dont ils usèrent avec une extrême habileté pour s'agrandir. De telle sorte, ils n'étaient plus seulement, comme les Empereurs allemands, des chefs féodaux, mais des chefs d'États ayant juridiction immédiate sur nombre de barons et de villes. Les villes prirent de plus en plus d'importance jusqu'à ce que Philippe le Beau appelât leurs représentants à délibérer, comme troisième ordre, avec le clergé et les nobles. Les ordres qui, au début, n'avaient pour tâche que d'accorder au Roi les subsides dont il avait besoin, devinrent, à la longue, une puissance dans l'État. Tout cela donna, dans le cours des années, un éclat exceptionnel à la royauté française, éclat accru par la floraison poétique représentée par les troubadours et la floraison philosophique incarnée dans la scolastique dont Paris était le foyer : la France acquit, par sa culture, une

Digitized by Google

précellence universellement reconnue sur tous les autres États européens (1).

* * *

La formation d'États indépendants en quoi, comme nous l'avons vu, consista essentiellement le passage de la féodalité à la monarchie et par laquelle la volonté individuelle apprit à se subordonner aux fins de la communauté, s'accompagna d'une incomparable ascension de l'Esprit vers les hauts lieux où il tend : d'admirables créations artistiques, la résurrection des lettres anciennes, la découverte de continents nouveaux furent comme l'aurore qui, après les effroyables ténèbres du Moyen-Age, annonça le grand jour de la libération de l'humanité. Ce grand jour, ce sont, d'une part, la Réforme et, de l'autre, la période des lumières et la Révolution française.

La Réforme inaugure la troisième ère de l'Empire germanique : la période de l'Esprit, « se sachant comme libre et voulant le Vrai, l'Eternel, le Général en soi et pour soi ». Elle fut l'œuvre d'un pauvre moine qui comprit que l'essence mystérieuse cherchée naguère par la chrétienté dans une tombe terrestre, « la subjectivité infinie, la spiritualité suprême, le Christ vrai, » ne pouvait être présent et réel dans quelque chose d'extérieur, mais résidait dans un élément spirituel : la réconciliation avec Dieu, la *foi*. Cette foi — et en cela Luther est d'accord avec le catholicisme — ne devait pas être une foi dans quelque chose « d'absent et de passé », mais bien « la certitude subjective de l'Eternel, de la Vérité en soi et pour soi, de la Vérité de Dieu », ménagée par la présence *réelle* du Christ, mais — et c'est là où Luther s'éloigne du dogme catholique — réelle dans l'Esprit. « Le Christ remplit vraiment le cœur humain, il n'est plus seulement un personnage historique, mais

(1) *Loc. cit.*, p. 482 à 497.

Digitized by Google

l'homme entretient avec lui des relations immédiates dans l'Esprit ». Au moment où l'individu se sait empli de l'Esprit divin, toute extériorité s'abolit, toute différence entre prêtres et laïcs s'évanouit : toute âme humaine a à accomplir sur elle et en elle l'œuvre de salut et à conquérir cette « intimité absolue » (*absolute Innigkeit*) qui est propre à la religion et réalise la liberté dans l'Église. Il restait à la subjectivité de s'approprier le contenu religieux objectif, c'est-à-dire la doctrine de l'Église. Pour le Luthérien, la vérité n'est pas un objet extérieur qu'il crée, mais c'est le sujet lui-même qui devient vérité, en sacrifiant son contenu particulier à la vérité substantielle. La voilà enfin, la bannière nouvelle autour de laquelle s'unissent les peuples, la bannière de la *pensée libre* : la tâche unique du monde moderne a été de conformer le monde à ce principe, de lui adapter la pensée, le droit, la moralité, le régime de la propriété, les systèmes de gouvernement. C'est à ce prix que l'intensité de l'Esprit subjectif, revêtant la forme de l'universalité, devient Esprit objectif et c'est à ce point de vue qu'on peut dire que l'État est fondé en dernière analyse sur la religion, les États et les lois n'étant que l'incarnation de la religion dans la réalité.

La Réforme est née en Allemagne et n'a été adoptée que par les nations germaniques. C'est qu'elle repose sur cette « pure intimité » qui est propre à leur génie et que n'ont pas connue les nations romanes, déchirées qu'elles étaient par cette « scission » par cette « hétérogénité » qu'elles devaient au mélange de sang romain et de sang germain qui leur a donné naissance. Les Latins — Français, Italiens et Espagnols — ont le caractère plus ferme que les Allemands et savent mieux qu'eux se poser un but déterminé, le suivre avec ténacité et le réaliser avec énergie. Mais, en revanche, il est en eux une brisure, un attachement à l'abstraction qui ne leur permet pas d'atteindre à cette totalité de l'Esprit, du sentiment, que les Allemands appellent *Gemüth*, âme ; leur esprit ne sait pas réfléchir en lui-même sur

Digitized by Google

lui-même (*dies Sinnen über den Geist selbst in sich*), ni leur sentiment pénétrer dans les profondeurs dernières où réside l'infinité de l'Esprit : leur intérieur ne leur appartient pas en propre. C'est pour cela que, chez eux, les intérêts religieux et temporels demeurent séparés.

Le propre de la Réforme fut de les identifier, de considérer le monde comme la réalisation du processus objectif de l'être divin, et de le concevoir non plus comme le foyer du mal, incapable de recéler le Bien réservé à l'au-delà, mais comme le foyer du Bien et du Vrai. C'est ainsi qu'elle réhabilita toutes les relations humaines que le catholicisme avait répudiées, qu'elle ne considéra plus le célibat comme supérieur au mariage, ni la contemplation comme supérieure à l'activité, ni l'obéissance aveugle au dogme comme supérieure à l'obéissance réfléchie aux lois, cette obéissance étant proprement la liberté, puisque la particularité s'y incline devant le général (1).

Avec l'établissement de la Réforme marche de pair l'affermissement des États par la monarchie. Le centre de tout État véritable est une dynastie héréditaire : la décision dernière devant appartenir à l'État, et l'État s'incarnant dans un individu, il faut que cet individu soit désigné non par l'élection, mais « d'une manière immédiate et naturelle », c'est-à-dire par la naissance. C'est parce que l'Allemagne était un Empire électif que, pas plus que la Pologne, elle n'est devenue un véritable État. Le monarque héréditaire posé, toute l'organisation intérieure de l'État en découle nécessairement. Le domaine de la couronne est attribué, non au monarque même, mais à la famille royale comme fidéi-commis garanti par les ordres. Tous les pouvoirs, devoirs et droits de l'État qui, sous le régime féodal, avaient été des propriétés et des obligations privées, deviennent propriété d'État, et ceux qui les avaient détenus, fonctionnaires ou officiers de l'armée d'État qui sera, natu-

(1) *Loc. cit.*, p. 497 à 514.

Digitized by Google

rellement, permanente et garantira l'État aussi bien contre les agressions extérieures que contre les séditions intérieures. Dans certains États, comme l'Angleterre, les grands feudataires, les barons, arrachent au Roi des privilèges auxquels ils ne font pas participer le peuple. Celui-ci, même lorsque la royauté se fut entièrement soumis la noblesse, n'en demeure pas moins taillable et corvéable à merci et ne se libère qu'après que se fût acclimatée l'idée du Droit absolu des individus.

Les États modernes une fois constitués se dressèrent naturellement les uns contre les autres. Après de longs conflits qui révélèrent entre eux des intérêts communs, les États songèrent à un moyen de sauvegarder leur indépendance réciproque et créèrent le système de l'équilibre européen, remplaçant le système chrétien dont la mission avait été aussi de protéger les États faibles contre la violence des États puissants. A ce système d'équilibre s'attaquent certains souverains comme Charles-Quint, puis Louis XIV, le premier, fort de l'immensité de ses États et ses richesses, l'autre, de la précellence qu'avait valu à la France la supériorité de sa culture, et tentent de réaliser la monarchie universelle. L'un et l'autre échouent. La lutte politique entre les États s'accompagne de la lutte religieuse entre le catholicisme et le protestantisme, lutte à laquelle mit fin la paix de Westphalie. Cette paix, qui a passé pour le palladium de l'Allemagne parce qu'elle aurait fixé sa constitution, n'a été, en réalité, que l'organisation d'une anarchie : si, en effet, elle statue, d'une part, que l'Empire doit être un, doit former un tout, doit constituer un État, de l'autre, elle garantit, de la façon la plus solennelle, aux parties de ce tout, le droit absolu d'agir contre lui et de faire valoir ses intérêts particuliers contre ceux de la communauté. Aussi cette caricature d'État a-t-elle été si faible et si impuissante, qu'elle n'a pas su défendre l'Empire ni contre les Turcs, ni contre la France qui lui a enlevé, en pleine paix, des villes libres, remparts

Digitized by Google

de l'Allemagne, et des provinces entières. Cependant, cette paix honteuse avait, au moins, reconnu l'indépendance de l'Église protestante. Cette indépendance ne fut pleinement garantie que le jour où l'un des États, qui s'étaient déclarés pour elle, fut devenu une grande puissance européenne. Cet État fut la Prusse qui, sous Frédéric II, héros du protestantisme, résista à la coalition de presque tous les États européens (1).

*
* *

Après sa libération par le sentiment intérieur, par la foi, il restait à l'Esprit à faire une dernière démarche : c'est à s'élever à l'activité intérieure abstraite, à la *pensée*, qui, réduisant tout particulier au général, est liberté absolue, puisque, consciente de ce qu'il y a d'identique dans les choses, elle ne les redoute plus, mais les éclaire toutes de la même lumière impartiale.

Ce sont les nations purement germaniques qui, comme nous l'avons vu, ont créé le principe de l'Esprit. Mais ce furent les nations romanes qui, avec Descartes, fondant toute existence sur la conscience de la pensée, conçurent, les premiers, cet Esprit dans son abstraction. Aussi fût-ce chez eux, en même temps que chez les Anglais et les Italiens, que se développa d'abord la science expérimentale. Quoi d'étonnant s'ils s'intéressèrent passionnément à la nature et à ses lois « puisqu'ils reconnaissaient dans la raison de celles-ci leur propre raison » : dans une nature régie par des lois conformes à la raison et, partant, connaissables par la raison, il n'y avait plus place pour le miracle. Et après la nature, les hommes appliquèrent leur conception nouvelle à l'homme et aux liens qui l'attachent à ses semblables et auxquels il est soumis lui-même. Le Droit et la

(1) *Loc. cit.*, p. 514 à 526.

Digitized by Google

moralité ne sont plus considérés comme des commandements de Dieu, mais comme fondés dans la volonté humaine. On étudia empiriquement la conception que s'étaient faite les différents peuples du Droit, et tenta d'en découvrir la racine dans les penchants de l'homme, puis, dans les intérêts des citoyens, et enfin dans l'intérêt de la communauté, dans la raison d'État. C'est Frédéric II qui incarna ce principe, en subordonnant tous les intérêts particuliers à l'intérêt de l'État et montrant par son Code (*Landrecht*) comment un monarque doit veiller sur le bien-être de ses sujets.

« Les déterminations générales fondées sur la conscience présente », c'est-à-dire les lois de la nature et les principes derniers du Droit et de la morale constituent la *raison*, et le règne de cette raison, on l'appelle la période des lumières, *Aufklärung*. Elle modifia profondément la pensée philosophique, religieuse et politique et paracheva l'œuvre de Luther. Luther, en effet, avait conquis à l'humanité la liberté spirituelle en proclamant que la destination éternelle de l'homme n'était pas une réalité placée en dehors de lui, mais un processus spirituel : seulement le contenu de ce processus, la nature de la vérité qui devait devenir vivante en lui, il les avait posés comme quelque chose de donné, comme des révélations de la religion. La période des lumières affirme que ce contenu était « quelque chose de présent en nous dont notre expérience intérieure pouvait incessamment s'assurer et à quoi tout devait être ramené ».

Avec ce principe, nous en arrivons, enseigne Hegel, au dernier stade de l'histoire, à l'histoire contemporaine.

Ce qui caractérise le monde contemporain, c'est que ce monde « est l'empire spirituel dans l'existence, l'empire de la *Volonté* qui réalise son existence ». La volonté, en tant que volonté, est abstraite : elle n'est libre que parce qu'elle ne veut rien d'extérieur ni d'étranger, parce qu'elle ne veut qu'elle-même. Cette liberté de la volonté est le

Digitized by Google

principe et le fondement substantiel de tout droit, est elle-même le droit éternel, l'essence de l'Esprit, ce par quoi l'homme est homme. Se pose alors le problème de savoir comment et dans quel sens la Volonté libre se détermine, quel est, en dehors d'elle-même, son contenu, de quelle manière sa forme pure s'enrichit de matière.

Le génie allemand, s'est, avec Kant, contenté de la Volonté formelle, de la Raison pratique qui tend uniquement à sauvegarder la pureté de sa liberté, qui enjoint de faire son devoir pour le devoir, de réaliser le Droit pour le Droit. Tout au plus a-t-elle fait sortir de la Volonté pure la théorie des droits communs à tous les hommes — les droits de l'homme et du citoyen — et la théorie de l'égalité de ces droits devant la loi.

Le génie français a voulu cristalliser la théorie dans la réalité. Non seulement, parce qu'il est plus pratique, plus réalisateur que le génie germanique. Mais pour des raisons plus profondes. L'affranchissement de l'Esprit avait été, en Allemagne, fondé entièrement sur le sentiment intérieur, *Gesinnung*, qui, source de tout droit dans le droit privé et constitutionnel, demeure essentiellement religieux. L'*Aufklärung*, en Allemagne, était donc fille de la théologie. En France au contraire, les « lumières » sont directement dirigées contre l'Église. De plus, en Allemagne, le protestantisme avait non seulement « réformé » la pensée religieuse, mais avait pénétré le monde temporel, extirpé le célibat, la paresse et la pauvreté monastiques, aboli les biens de main-morte, lutté victorieusement contre l'immixtion de la puissance spirituelle dans le temporel et contre la légitimité par la grâce de Dieu. En France, cette réconciliation entre l'Esprit et la réalité concrète n'avait pas été permise par le catholicisme. Celui-ci sépare radicalement le sacré et le profane et la sphère du profane est celle de la lutte contre la religion, aussi bien contre ce qui y est vérité que contre ce qui y est vaine superstition. Dans cette sphère, c'est la volonté individuelle qui

Digitized by Google

est maîtresse et l'État n'est que l'agrégat de ces volontés individuelles et non pas une unité substantielle recélant la vérité du Droit en soi et pour soi, à quoi les volontés individuelles ont l'obligation de s'accommoder.

En France donc, les volontés individuelles libres se sont rebellées contre le Droit existant qui, était, en réalité, le règne de l'injustice. L'oppression engendra l'esprit critique qui fouilla toutes les institutions existantes et en découvrit l'illégitimité. Le gouvernement ne sut pas réaliser à temps les réformes nécessaires, parce que ni la cour, ni le clergé, ni la noblesse, ni les Parlements ne voulurent renoncer à leurs privilèges, et parce que, dans ce pays catholique, la liberté et la rationalité des lois n'étaient pas considérées comme des obligations absolues, puisque l'idée du sacré et la conscience religieuse, appartenant à un autre domaine, en étaient séparées.

Alors l'idée du Droit se dressa, d'un seul élan, contre l'antique échafaudage de l'injustice et celui-ci s'écroula. C'est d'après cette seule idée du Droit que furent réformées toutes les institutions et que fut édifiée la Constitution. « Depuis que le soleil brille sur le firmament et que les planètes tournoient autour de lui, on n'avait pas vu l'homme se mettre sur sa tête, c'est-à-dire sur la pensée et réédifier la réalité d'après elle. Anaxagore avait proclamé, le premier, que le νοῦς gouverne l'univers : et voici que l'homme en était venu à reconnaître que c'est la pensée qui doit gouverner la réalité spirituelle. Ce fut donc une splendide aurore. Tous les êtres pensants ont communié dans la célébration de cette époque... Il régna, dans ces temps, une émotion sublime et un frisson d'enthousiasme avait traversé le monde, comme si la réconciliation véritable du divin et du terrestre s'était, enfin, accomplie ».

Mais ce n'était là qu'une espérance illusoire : la Révolution Française n'a pas atteint son magnifique idéal et cela, en dernière analyse, parce que la France était un

Digitized by Google

pays catholique et que la religion catholique est incompatible avec une constitution conforme à la raison, parce que la garantie suprême du gouvernement et du peuple gît dans le sentiment intérieur « *Gesinnung* », religieux dans son essence, et que la religion catholique, comme nous l'avons vu, n'est pas fondée, comme le protestantisme, sur la *Gesinnung*, mais sur un élément sacré extérieur à l'âme qui s'impose à celle-ci du dehors et non du dedans.

La Révolution française était fondée entièrement sur la volonté individuelle dont rien ne garantit qu'elle est animée de sentiments compatibles avec l'existence de l'État. Ce fut son erreur essentielle. La constitution qu'elle élabora mit à la tête de l'État un monarque, représentant le pouvoir exécutif avec, à côté de lui, un corps législatif chargé de la confection des lois. Mais, il y avait là, dès l'abord, une contradiction interne : le législatif absorba toute la puissance de l'administration, décida du budget, de la guerre et de la paix, de la levée des troupes, si bien que c'est le Parlement, et non le Roi et ses ministres, qui gouvernait. De plus, la dynastie, qui avait détenu tout le pouvoir, était incessamment suspecté de le vouloir reconquérir. La constitution se révéla donc impraticable et le gouvernement fut renversé. Il passa au peuple, c'est-à-dire, en fait, à la Convention et à ses Comités. Ce fut le règne de la liberté de la volonté subjective et de la *vertu* que l'on faisait consister dans la pureté des sentiments civiques. On ne tarda pas à soumettre la pureté de ces sentiments à des soupçons qui engendrèrent d'horribles persécutions dont l'une des premières victimes fut le monarque. Et ce fut le règne de la vertu et de la terreur; car la vertu subjective, fondée sur le sentiment, est mère de la tyrannie, puisque, exerçant son terrible pouvoir sans formes juridiques, le seul châtiment qu'elle inflige est la mort. Cette tyrannie était condamnée à s'écrouler, tous les sentiments et tous les intérêts s'étant dressés contre la liberté déchaînée. Un gouvernement régulier s'établit

Digitized by Google

que préside un directoire dont les cinq membres forment une unité morale et non individuelle. Mais la force gouvernementale résidait, comme lors de l'Assemblée Législative, dans le Parlement et non dans l'exécutif. Napoléon la restitua à celui-ci, sous la forme de la puissance militaire, se mit à la tête de l'État, comme volonté individuelle, chassa les avocats, les idéologues, les hommes à principes et fit succéder à l'universelle suspicion le respect et la crainte. Puis, il tourna la colossale énergie de son caractère vers l'extérieur, se soumit toute l'Europe et y implanta ses institutions libérales. « Jamais n'avaient été remportées plus éclatantes victoires, jamais ne s'était révélé un si haut génie, mais jamais aussi l'impuissance de la victoire ne s'est manifestée avec plus d'évidence ». Les sentiments religieux et nationaux des peuples ont fini par avoir raison du colosse. La France redevint une monarchie constitutionnelle avec, comme base, la Charte. Et, immédiatement, réapparut l'antinomie entre le sentiment et la suspicion : l'un des deux grands partis qui se disputaient le gouvernement était le parti catholique qui, bien qu'ayant juré fidélité à la Charte, considérait comme un devoir de conscience la lutte contre les institutions existantes. Et ce fut de nouveau la chute d'une dynastie. Aujourd'hui,—le cours dont s'étaient servis Gans et, après lui, Karl Hegel dans ce passage était évidemment le dernier, celui de 1830-1831 — « après quarante ans de guerres et d'horribles convulsions, un vieux cœur pourrait se réjouir d'assister à leur fin et de voir s'établir un état de choses satisfaisant ». Mais si la Révolution de juillet a réussi à réconcilier la monarchie et le peuple, deux « scissions » demeurent : celle du principe catholique et celle de la volonté subjective. Pour cette dernière, la difficulté consiste en ce que « la volonté générale prétend l'être aussi empiriquement », c'est-à-dire que les individus, comme tels, veulent gouverner ou participer au gouvernement. Non content de la liberté des personnes et de la propriété,

Digitized by Google

et d'une organisation de l'État où certains groupes sont chargés des affaires et où les hommes raisonnables exercent de l'influence sur le peuple et lui inspirent confiance, le *libéralisme* prétend que tout dans l'État se fasse par la puissance expresse et le consentement exprès des atomes que sont les volontés particulières. Or cette conception formelle et abstraite de la liberté est incompatible avec toute organisation stable. A toutes les dispositions du gouvernement s'oppose la volonté particulière, c'est-à-dire l'arbitraire, cette volonté, étant la majorité, renverse les ministères, l'opposition arrive au gouvernement, et trouve, en face d'elle, étant un gouvernement, la même volonté du nombre. Ainsi se perpétuent sans fin le mouvement et l'inquiétude et c'est là le problème qu'auront à résoudre les temps futurs.

Considérée au point de vue, non plus de l'histoire de la France, mais de l'histoire universelle, on peut dire que la Révolution Française a conquis aux principes du libéralisme presque tous les États modernes et, avant tout, les nations latines, France, Italie, Espagne, mais que, dans ces dernières, ces principes ont fait banqueroute, ce qui s'explique par le fait qu'il n'est pas de libération politique durable sans libération de la conscience religieuse, qu'il ne peut y avoir « Révolution sans Réforme ». A ces nations s'opposent les nations protestantes et, avant tout, l'Angleterre. Ce qui caractérise la constitution anglaise, c'est qu'elle est composée de droits particuliers et de privilèges spéciaux, que le gouvernement ne pourvoit qu'à l'intérêt général des ordres et des classes, qu'ordres et classes — Églises, comtés, communes, associations — s'occupent chacun de ses propres affaires, et que le pouvoir central n'a garde de s'en mêler. A ce système s'oppose directement le système centralisateur français où le gouvernement nomme le maire de la plus petite commune, et concentre non seulement toute la puissance politique, mais toute la puissance administrative. La tare du système

Digitized by Google

anglais c'est que, respectant les institutions anciennes et ne touchant pas à leurs privilèges, il s'y sont perpétuées des injustices datant du régime féodal et faisant du droit privé anglais le plus rétrograde de l'Europe.

L'aboutissement de la marche de l'Idée a été l'établissement de la monarchie constitutionnelle. La *Philosophie de l'Histoire* en énumère, après la *Philosophie du Droit*, les avantages sur tous les autres systèmes politiques. Si c'est le monarque auquel, dans les cas graves, revient la décision suprême, tous ceux qui ont les connaissances, l'expérience et la volonté morale nécessaires, peuvent, dans une monarchie constitutionnelle, participer au gouvernement. Ce sont, en définitive, ceux qui savent, οἱ ἄριστοι, qui doivent gouverner dans un État où la religion est réconciliée avec le Droit et où la conscience religieuse n'est pas séparée de la vie temporelle.

En résumé, l'histoire universelle n'est que le développement du concept de la liberté, mais de la liberté objective à laquelle doit se subordonner la volonté subjective qui, d'ailleurs, lorsque la liberté objective est conforme à la raison, obtient sa part d'influence légitime. Ainsi l'histoire universelle devient comme le miroir de l'Idée et la théodicée véritable, c'est-à-dire la justification de Dieu dans son œuvre suprême (1).

IX

Il nous reste, avant d'en venir à l'examen de la philosophie politique de Hegel, à parcourir la dernière œuvre qui soit sortie de sa plume : l'Essai sur « le *Reformbill anglais* », écrit en 1831, l'année de sa mort, et dont ne parurent, dans la *Staatszeitung*, que les trois quarts, la critique à laquelle il y soumet la vie politique de l'Angleterre ayant

(1) *Loc. cit.*, p. 526 à 547.

Digitized by Google

paru trop vive au gouvernement pour pouvoir être accueillie dans un journal officiel. Ainsi l'œuvre politique de notre philosophe s'achève sur une de ces recherches sur des problèmes politiques particuliers qui avaient sollicité ses jeunes curiosités et dont nous avons vu qu'elles s'inséraient régulièrement dans la trame de ses grandes œuvres théoriques, nous révélant un Hegel beaucoup plus proche de la vie concrète et pratique qu'il n'eût pu sembler, un Hegel passionnément préoccupé, jusqu'à la fin de sa vie, de suivre et de comprendre les événements politiques qui se déroulaient autour de lui.

L'Essai sur « le *Reformbill anglais* » est consacré au problème du suffrage que Hegel n'a cessé d'étudier et qui est, en effet, le problème central de l'organisation politique, telle que la concevait l'Europe nouvelle enfantée par la Révolution française. Ce problème se posait d'une façon particulière dans l'Angleterre contemporaine. Il régnait dans le système électoral de cette grande nation qui, de tout temps, avait été considérée comme la mère des démocraties européennes, « une irrégularité et une inégalité si informes et si bizarres » qu'il était naturel qu'on songeât à en réformer les défectuosités les plus choquantes. En ce faisant, on ne modifiait pas seulement des chiffres et ne s'attaquait pas seulement à des intérêts privés, mais on pénétrait jusqu'aux « entrailles, jusqu'aux principes vitaux » de la Constitution et de la vie politique tout entière.

Les tares du système régnant étaient patentes. Des petites villes, bien plus des bourgs infimes avec un nombre d'habitants pouvant descendre jusqu'à trois ou deux, qui encore étaient des fermiers, c'est-à-dire étaient sous la coupe de leurs propriétaires, disposaient de sièges au Parlement, alors que des cités florissantes de plus de 100.000 habitants étaient privées de toute représentation. De cette sorte non seulement un grand nombre de mandats étaient entre les mains d'un nombre infime d'individus, mais

Digitized by Google

encore pouvaient s'acquérir à prix d'argent. Faut-il rappeler que Montesquieu avait posé le principe de toute constitution démocratique dans la vertu, dans la conscience du devoir de tout citoyen de travailler de façon désintéressée au bien de l'État. Or, dans la constitution anglaise, l'élément démocratique occupe une place considérable grâce à la part prise par le peuple à l'élection des membres de cette Chambre des Communes qui détient la véritable puissance gouvernementale. N'était-il pas à craindre que les intérêts privés et la vénalité prévalant dans les élections, l'Angleterre ne courût à la perte de ses libertés publiques, à la destruction de sa constitution, à la ruine de l'État ? Sans doute, à côté de l'élément démocratique, l'élément aristocratique constitue, en Angleterre, une puissance considérable. Mais il n'en était pas moins urgent de lutter contre l'abjection d'un système déshonorant et de lutter contre elle, non par des déclamations, des protestations ou des associations particulières, mais par la réforme des institutions (1).

On n'a pas osé, pour défendre les abus existants, en appeler à « la sagesse des aïeux » ni aux pertes matérielles qui, du fait de la réforme, menaçaient les bourgs, sans parler de celles qu'allaient subir les citoyens qui avaient coutume de vendre leur voix. Mais les adversaires du bill ont fait valoir que la réforme attentait au caractère *positif* du droit politique et du droit privé anglais. On distingue aujourd'hui entre le caractère « positif » des droits d'après leur contenu matériel et le caractère juste et raisonnable de ces droits. Et cette distinction ne s'impose nulle part plus impérieusement qu'en Angleterre dont la législation est composée tout entière de droits, de libertés et de privilèges octroyés par le Roi ou les Parlements, ou achetés d'eux, ou enfin conquis par la violence. Tout le droit politique anglais, né du

(1) *Die englische Reformbill* in *Hegels Schriften zur Politik and Rechtsphilosophie*, édition Georg Lasson, Leipzig, 1913, p. 285 à 290.

Digitized by Google

droit privé, est resté fidèle à ses origines et constitue un agrégat incohérent de dispositions positives qui n'ont pas subi l'évolution réalisée par les législations de tous les États civilisés du continent européen. D'une part, le droit anglais n'a pas été l'objet de cette élaboration scientifique qui, partout ailleurs, a simplifié la législation et y a fait régner, à côté de la tradition, le sens commun et la saine raison. Et, d'autre part, l'Angleterre n'a pas eu de princes, ayant en même temps que la volonté de légiférer pour le bien de l'État, le bonheur de leurs sujets et la justice absolue, le pouvoir nécessaire pour réaliser cette volonté et défendre ces principes contre l'égoïsme des privilégiés et la déraison de la foule (1).

On a fait valoir, en faveur du *Reformbill*, les améliorations matérielles et, avant tout, les économies qu'en entraînerait l'adoption. A tort, d'ailleurs. Tous les efforts tentés en ce sens se sont toujours heurtés à la corruption de l'aristocratie du Parlement et à la faiblesse ministérielle : on pourrait même induire des exemples donnés par l'Angleterre et la France que c'est dans les pays où le budget est voté par les assemblées élues par le peuple que les contributions sont les plus élevées. Pour améliorer le régime financier de l'Angleterre, il faudrait toucher plus brutalement aux privilèges particuliers que ne le propose le bill.

Dans la discussion qu'il provoqua au Parlement fut mentionnée, en passant, l'abrogation des *dîmes* de l'Eglise, des *droits seigneuriaux* et des *droits de chasse* qu'avaient réalisée en France un roi patriote et un Parlement réformé et on la représenta comme ayant entraîné la destruction de la constitution et le triomphe de l'anarchie. En tout cas, dans des pays comme l'Allemagne, la suppression de ces privilèges iniques n'avait eu pour conséquence que l'accroissement du bien-être général et l'affermissement des libertés substantielles.

(1) *Loc. cit.*, p. 285 à 293.

Digitized by Google

Pour ce qui est de la *dîme* de l'Église, elle est devenue, en Angleterre, une redevance n'entraînant aucune obligation pour un clergé qui, trop souvent, se livre à tous les excès, consomme ses riches revenus sur le continent et fait exercer les devoirs du sacerdoce par de pauvres desservants contre une aumône qui les garantit à peine contre la faim. C'est surtout en Irlande que la suppression de la dîme se heurterait à une opposition intransigeante. On sait que, dans ce malheureux pays dont l'immense majorité est catholique, les biens de l'Église, les Églises elles-mêmes, les dîmes et jusqu'aux ustensiles du service divin ont été confisqués, sans indemnité, par l'Église anglicane. Si bien que les Irlandais, dont l'effroyable misère et la démoralisation sont une plaie universellement avouée, sont obligés de payer, de leurs pauvres deniers, leurs prêtres et la location des édifices du culte, cependant que les dîmes vont aux prêtres anglicans qui, dans certains districts, n'ont souvent pour ouailles que le seul bedeau. Le Reformbill se contente d'augmenter la représentation irlandaise de quelques unités qui peuvent être des catholiques, avantage qui est largement neutralisé par le fait que le bill accroît la représentation de la classe qui a tout intérêt au maintien de l'iniquité.

Quant aux *droits seigneuriaux*, si la classe agricole n'est plus, en Angleterre, attachée à la glèbe, elle est plus pauvre que ne le furent les serfs. En Angleterre même, où les paysans ne peuvent devenir propriétaires mais seulement fermiers et ouvriers agricoles, la masse est garantie contre l'extrême dénuement par la prospérité de l'industrie à laquelle passe un grand nombre d'entre les prolétaires et par la loi sur les pauvres. Mais cette garantie n'existe pas en Irlande où les propriétaires se croient dispensés de toute obligation de veiller à la subsistance de leurs paysans et vont jusqu'à chasser de leurs misérables chaumières des milliers de leurs cultivateurs lorsqu'ils introduisent, dans leurs propriétés, des cultures exigeant moins de main-

Digitized by Google

d'œuvre. Un essai de conjurer cette situation par la restriction apportée au morcellement de la terre en petites fermes produisit de tels résultats qu'il fallut abroger la loi (*subletting act*) qui l'avait institué. C'est au moment où la possession féodale fut convertie en propriété qu'il aurait fallu garantir à la classe agricole des biens fonciers. Aujourd'hui, il ne resterait, pour remédier au mal, que la modification des droits successoraux, la division égale de la fortune paternelle entre les enfants, la défense faite aux créanciers de saisir et de vendre les propriétés, la réforme du caractère juridique des biens fonciers. Mais ce caractère privé de la législation anglaise est trop invétéré pour que ces réformes aient chance d'être tentées et le seraient-elles qu'elles n'amélioreraient que très imparfaitement la situation générale. La racine du mal est la faiblesse de la puissance royale qui n'a pu surveiller le passage du système féodal au régime moderne de la propriété. Et même le *Reformbill* adopté, la législation parlementaire resterait entre les mains de la classe dont l'intérêt et la tradition la poussent également au maintien des abus actuels. Elle se contente, quand la misère est par trop criante, de palliatifs comme le *subletting act*, ou de vœux platoniques, comme le désir de voir les propriétaires irlandais résider dans le pays.

En ce qui concerne enfin les *droits de chasse*, la multiplication des délits exigerait impérieusement la modification de la législation existante. Mais tous les efforts tentés dans ce sens ont toujours échoué devant la résistance obstinée des privilégiés.

En réalité, c'est tout le « complexe fatras », de leur droit privé, que les Anglais eux-mêmes appellent une écurie d'Augias, qu'il faudrait soumettre à une révision totale. Il faut reconnaître que ce que le silencieux travail de plusieurs siècles et la sagesse de leurs princes a donné aux Allemands, le peuple anglais n'a pas su l'obtenir de sa représentation populaire. Pour vraiment réformer celle-

Digitized by Google

ci, il faudrait qu'elle fût composée, au lieu d'ignares chasseurs de renards, hommes du monde ayant puisé toute leur culture dans la lecture des journaux et les débats parlementaires et de jurisconsultes routiniers, d'hommes aux connaissances solides et à l'expérience éprouvée. Alors qu'en Allemagne on exige même des nobles et des grands propriétaires fonciers des études théoriques, une éducation scientifique et un apprentissage pratique avant de les admettre aux fonctions publiques, le nouveau bill ne demande aux membres de l'assemblée qui détient presque toute la puissance gouvernementale qu'une rente foncière de 10 livres. Etourdis par les pompes vaines et le bruit creux de la liberté formelle et grisés d'orgueil national, les Anglais dédaignent de s'informer des progrès que d'autres nations ont réalisés dans l'élaboration des institutions juridiques (1).

L'une des objections les plus valables adressées au *Reformbill* c'est que, tout en élargissant le suffrage des villes, il maintenait, en fait, la suprématie de la classe foncière et que, de par la diminution des bourgs pourris, il fermait la porte du Parlement aux représentants du commerce, de la marine, des intérêts coloniaux qui ne pouvaient y pénétrer que par l'achat des mandats. C'est l'une des tares de la Constitution que de réduire des hommes, dont la collaboration aux affaires est indispensable à la prospérité de la nation, à des agissements contraires à la loi et à la morale. Combien il serait plus sage de faire expressément aux représentants des grands intérêts du pays une place dans la représentation nationale, ainsi qu'avait fait Napoléon dans la Constitution qu'il avait donnée au royaume d'Italie dont le Parlement devait être composé de membres des trois classes, des *possidenti*, *dotti* et *merchanti*.

Mais le défaut le plus gravé du bill, c'est qu'il est un mélange de privilèges périmés et du principe moderne de

(1) *Loc. cit.*, p. 293 à 305.

Digitized by Google

l'égalité du suffrage à la lumière duquel tout ce qui, dans le système proposé, date des vieux droits féodaux, apparaît comme particulièrement choquant. Sans doute, l'introduction du privilège de l'égalité du suffrage, limitée seulement par un cens insignifiant, ne laisse pas que d'être périlleuse : réalisé dans ses conséquences logiques, ce n'est pas une réforme, mais une révolution qu'il inaugurerait. Heureusement que l'esprit pratique des Anglais répugne à tout attachement fanatique à des principes abstraits.

L'élévation du cens de 40 à 100 shillings de rente foncière crée une diminution du corps électoral qui pourrait provoquer des résistances s'il n'était démontré que la majeure partie des électeurs, conscients du peu de poids qu'ont leurs voix, se soucient peu d'exercer leur mandat. Bien peu d'entre eux ont le sentiment que l'acte de voter est le seul acte de souveraineté qu'accomplit le peuple et que si tous les électeurs s'abstenaient d'aller aux urnes, c'en serait fait de toutes leurs libertés, bien plus de l'existence même de l'État. D'autre part, bien peu de réformateurs se doutent qu'en élargissant le corps électoral, ils diminuent l'influence réelle de chaque électeur, l'idée quil se fait de l'importance de son suffrage et, partant, la volonté d'exercer son droit de vote. Le bon sens anglais se rend obscurément compte et du peu de poids d'une voix isolée et de l'incapacité de la moyenne des électeurs de discerner les talents, la culture et les connaissances techniques requis pour les fonctions publiques. Aussi faut-il pour les inciter à voter que les candidats les encouragent par des rubans, du rôti, de la bière et quelques guinées. Les Français, eux, se consolent du peu d'importance qu'a leur part de souveraineté sur la chose publique en faisant valoir leur individualité dans les insurrections, les clubs, des associations, etc.

Reste enfin, pour apprécier le *Reformbill*, à se demander quelles modifications il apporte aux relations qu'entretiennent, en Angleterre, les différents pouvoirs de l'État. La constitution attribue nominalement les pouvoirs su-

Digitized by Google

prêmes de l'État — le droit de déclarer la guerre et de faire la paix, le commandement de l'armée, la nomination des ministres, des généraux, des officiers, des ambassadeurs — à l'exécutif, au Roi. Mais, en fait, de tous ces pouvoirs, le roi d'Angleterre n'en détient qu'un seul et encore tronqué : celui de nommer le président du conseil des ministres. Tous les autres ont passé tout naturellement au Parlement qui, de par le vote du budget, dispose des moyens de réaliser les activités de l'exécutif, si bien que celui-ci, dans la personne des ministres, ne peut se maintenir qu'en se soumettant à ses volontés. C'est le pouvoir législatif qui, en Angleterre, est le véritable exécutif et la composition du Parlement est donc de la plus haute importance. Le Parlement anglais, en partie grâce à l'immoral système des bourgs pourris, a toujours compté parmi ses membres, à côté d'une majorité d'ignorants routiniers, une élite d'hommes de talent entièrement voués au service de l'État, plus un assez grand nombre de politiciens professionnels constituant une véritable caste et divisés en grands partis qui leur prêtent leur autorité et bénéficient de la leur. Le *Reformbill* pourra avoir pour conséquence de faire entrer au Parlement, à la place de députés appartenant à cette classe, des hommes nouveaux, soustraits, par leur origine, à la tradition et à la routine et capables de travailler au triomphe d'idées constituant les fondements d'une liberté réelle, de ces idées qui « mêlées en France à beaucoup d'abstractions et accompagnées de violence », sont, en Allemagne, devenues depuis longtemps, les solides fondements des convictions intérieures et de l'opinion publique. Très loin encore de cette liberté est l'Angleterre où le contraste entre l'énorme richesse et l'extrême dénuement est aussi grand et aussi choquant que celui qui règne entre les privilèges de son aristocratie et les institutions de son droit positif d'une part et, de l'autre, entre les principes politiques et juridiques conformes à la raison, tels qu'ils inspirent l'organisation des

Digitized by Google

États civilisés du continent. Les *homines novi* que le *Reformbill* ferait entrer dans la Chambre des Communes se feraient naturellement de ces idées des armes contre le gouvernement et l'état de choses régnant, et cela d'autant plus qu'elles sont simples et qu'il suffit d'un peu de talent oratoire, d'énergie de caractère et d'ambition pour conquérir, en les défendant, l'enthousiaste adhésion de la foule.

L'accession au Parlement de cette alluvion d'éléments nouveaux ne jetterait pas seulement le désarroi dans la classe qui détient, actuellement, le pouvoir, mais risquerait de jeter hors de ses gonds la puissance gouvernementale elle-même. Cette puissance, nous le savons, réside, en Angleterre, dans le Parlement divisé en partis qui, tout en se combattant âprement, ne constituent pas des factions, mais sont attachés aux mêmes grands intérêts. Ce n'est donc pas la puissance royale que le *Reformbill* pourrait léser, celle-ci n'ayant plus grand-chose à perdre. L'entrée des « hommes nouveaux » dans le Parlement ne provoquerait donc pas de lutte entre le pouvoir royal et le pouvoir parlementaire, mais une lutte qui porterait tout entière sur les modifications que cette entrée apporterait à la composition du corps électoral dont les représentants pourraient se donner pour but, non plus de renverser le ministère et de le remplacer, mais d'abolir de séculaires privilèges.

Il en est tout autrement en France. Là on s'étonne naïvement de voir les opposants de gauche, dès qu'ils atteignent au pouvoir, devenir infidèles aux principes qu'ils avaient défendus tant qu'ils étaient dans l'opposition. C'est que, ces hommes, en exerçant le pouvoir, ont appris que les principes ne suffisent pas pour gouverner. Ces principes, qui sont ceux-là mêmes qu'ont proclamés les premières constitutions qu'a créées la Révolution, résident, on le sait, dans les idées générales de liberté, d'égalité, de souveraineté populaire. Ceux qui les professent, accordent bien qu'en dehors de ces idées, il faut une législation élaborée, une

Digitized by Google

organisation des pouvoirs publics et la subordination du peuple à leur autorité, Mais dès que ces institutions se mettent à fonctionner, on dresse contre elles l'arsenal des principes abstraits. On concède que l'obéissance aux lois est nécessaire, mais si les pouvoirs publics, qui sont toujours incarnés dans des individus, font appel à cette obéissance elle semble contraire à la liberté et à l'égalité, et la volonté des autorités contraire à la volonté souveraine du peuple. C'est dans ces contradictions que se débat la nation française, obsédée par des catégories formelles.

Les Anglais, qui ont plus de sens politique pratique, savent mieux les exigences de tout gouvernement. De plus, chez eux le gouvernement ne pénètre pas dans les sphères particulières de la vie sociale, comme l'administration des comtés et des villes, l'organisation des Églises et des écoles, la voirie, etc. Aussi est-il peu probable que la classe qui est immédiatement au-dessus de la classe populaire, très nombreuse, il est vrai, en Angleterre et la plus accessible au formalisme, se laisse prendre par les principes formels de la liberté.

S'il en était autrement et si le *Reformbill*, plus par son principe que par ses dispositifs, laissait pénétrer ces principes dans le Parlement, c'est-à-dire dans le centre même de la puissance gouvernementale, la lutte qui éclaterait fatalement serait d'autant plus périlleuse qu'il n'est pas chez les Anglais, entre les privilèges positifs et les aspirations à une liberté plus effective, de pouvoir supérieur qui pût les arrêter et les concilier, que le pouvoir royal y est impuissant et ne pourrait jouer le rôle qu'il a joué dans d'autres États où il a su ménager la transition entre la législation antérieure fondée uniquement sur le droit positif et la législation moderne fondée sur la liberté réelle. La force qui s'opposerait, en Angleterre, aux forces des privilégiés serait la force populaire. C'est sur elle que s'appuierait une opposition, qui ne se sentirait pas capable

Digitized by Google

de lutter victorieusement contre le parti des privilégiés, si bien que la Réforme dégénérerait en révolution (1).

Telles sont les idées maîtresses de l'Essai sur lequel s'achève la pensée politique de Hegel. L'intérêt singulier qu'il offre c'est qu'il y applique à un problème concret et contemporain la doctrine politique générale qu'il avait tirée de sa métaphysique panlogistique et qu'il avait exposée dans sa *Philosophie du Droit*. Il nous reste à examiner cette doctrine générale et à rechercher si c'est vraiment elle qui est la racine du pangermanisme.

(1) *Loc. cit.*, p. 305 à 326.

Digitized by Google

CHAPITRE VII

EXAMEN DE LA PHILOSOPHIE POLITIQUE DE HEGEL

Nous venons de dérouler, dans son ensemble, la doctrine politique de Hegel, telle qu'elle s'est formée lentement dans son esprit, depuis l'éveil de sa pensée jusqu'à sa pleine maturité, sous la double influence, en apparence contradictoire, de son panlogisme métaphysique et d'une préoccupation incessante de la réalité politique concrète. Il nous a semblé qu'en dépit de son étendue, nous devions l'exposer tout entière et à cause de sa valeur intrinsèque et parce que c'est en elle qu'on a cru trouver la matrice du pangermanisme et, enfin, parce qu'elle n'avait jamais été étudiée en France dans tout son détail. Mais cette analyse faite aussi scrupuleusement qu'il nous a été possible, il nous reste, non pas à critiquer les vues de Hegel, mais à les élucider en les dégageant de la rigide armature systématique dont il les a revêtues et en les présentant à la réflexion du lecteur dans les termes où nous posons aujourd'hui les problèmes politiques, sans pourtant dépouiller ces vues de la largeur et de la profondeur que leur confèrent les perspectives illimitées de la philosophie générale du grand métaphysicien.

I

C'est, en effet, le point de départ de la philosophie politique de Hegel qui imprime à celle-ci sa marque particu-

Digitized by Google

lière et la première raison des graves malentendus qui se sont élevés sur le sens de cette philosophie, gît dans la méconnaissance de ce point de départ.

Hegel, il le proclame au seuil de la *Philosophie du Droit*, ne s'est pas demandé quelle était la forme la meilleure possible de l'État, celle qui correspondît à l'idéal de l'humanité, tel que l'ont forgé les généreuses illusions de certains penseurs, mais il s'est proposé de comprendre et de faire comprendre l'État tel qu'il est en réalité, compte tenu des vertus et des faiblesses des hommes. Or, et c'est là l'hypothèse générale de sa philosophie, l'être est Raison, et ce sont les démarches de la Raison qui se cristallisent dans les manifestations objectives de l'être. De là la proposition fameuse que tout ce qui est, est conforme à la Raison, comme tout ce qui est conforme à la raison, est, proposition qui a paru scandaleuse à ses adversaires, mais qui, pour lui, n'était qu'une simple tautologie et s'appliquait à toute la maison de l'être et, par conséquent, à l'État aussi bien qu'au monde de la logique, à celui de l'âme et à celui de la nature. Cela ne veut nullement dire que la réalité politique présente — pour nous en tenir à cette forme de la réalité, puisque c'est elle qui est en question — ne recèle pas des éléments encore inorganisés, encore erratiques, non encore pénétrés, saturés de raison. Cela veut dire que tout ce qui est, étant manifestation de la raison, ne saurait être, dans son fond dernier et véritable, contraire à la raison. C'est ainsi que Hegel n'est nullement aveugle pour tout ce que la réalité contient d'injustices, c'est-à-dire, étant donné son panlogisme, d'illogismes. Mais il affirme que ce ne sont là que des déviations passagères et superficielles. Il faut distinguer, dira-t-il, entre le fond des choses qui est infini et éternel et des formes soumises à toutes les fluctuations et à toutes les contingences. Pour que le Bien véritable et la divinité se réalisent, il suffit que ce fond dernier demeure fidèle au droit et à la raison. Or, pour peu que nous regardions le

Digitized by Google

cours des événements assez profondément, nous nous apercevons que le monde réel est ce qu'il doit être, « et que le Bien véritable, l'universelle raison divine a le pouvoir de se réaliser » (1). C'est là, sans doute, de l'optimisme et, si l'on veut, du quiétisme. Lorsque Hegel parle des héros, des « individus universels », des « fondés de pouvoir de l'Esprit de l'univers » qui, dépistant les démarches secrètes de l'Idée, s'identifient avec elle, il convient que, souvent, ces colosses écrasent sous leur pied « mainte fleur innocente », et il les en excuse : « voués à une seule fin, ils ne peuvent prendre beaucoup d'égards » (2). On peut prendre le parti de ces humbles victimes, proclamer que tout individu, quelque infime qu'il soit auprès des surhommes, est sacré, et doit être une fin et non un moyen, opposer aux impératifs hypothétiques de Hegel l'impératif catégorique de Kant. Mais cet optimisme et même ce quiétisme sont la conséquence et comme la rançon de tout rationalisme cohérent : Leibnitz en est une preuve illustre. Non seulement pour Hegel, mais pour tout rationaliste vrai, tout ce qui est doit être, dans son fond dernier, conforme à la Raison.

II

Cette Raison, fond dernier des choses, est pour Hegel, comme pour Kant, d'une part théorique et, d'autre part, pratique. Maintenant le domaine propre de la Raison pratique est la moralité dont l'âme est la liberté. Or, la forme suprême de la moralité étant l'État, l'État n'est pas autre chose que la réalisation de la liberté. C'est dans ces quelques définitions qu'est contenue la substance de la doctrine politique de Hegel.

(1) *Philosophie der Geschichte*, p. 43 à 45.
(2) *Ibid.*, p. 41.

Digitized by Google

Il peut paraître surprenant — et l'observation se trouve déjà chez Gans, le premier éditeur de la *Philosophie du Droit* — que la doctrine politique de Hegel, cette doctrine que l'on a si souvent qualifiée d'immorale ou, du moins, d'amorale, soit fondée tout entière sur la morale, et que l'État soit pour ce prétendu doctrinaire de la réaction la réalisation même de la liberté. Le paradoxe s'explique quand on se rend compte ce que Hegel entend par moralité, par liberté et par État.

Avant tout, *la morale hégélienne n'est pas une morale du devoir, mais de l'être.* Dès « *Les Méthodes scientifiques de traiter du Droit naturel* », il a soumis les conceptions de Kant et de Fichte à une critique pénétrante qu'il a reprise dans le *Système de la Moralité*, la *Phénoménologie* et la *Philosophie du Droit.* Il reproche, avec raison, à mon sentiment, à la morale kantienne d'être ou bien tissue de sophismes ou bien tautologique. Si l'impératif moral est vraiment catégorique, il ne peut s'appliquer à la réalité et aboutit à une simple tautologie : « s'il y a des dépôts, il doit y avoir des dépôts ». Si au contraire, il s'applique à la réalité, il laisse pénétrer dans le domaine supra-sensible où s'accomplit l'acte moral, des éléments sensibles, contingents, individuels, et il n'est plus catégorique. Et il n'en saurait être autrement étant donné le point de départ de cette morale. Elle présuppose un individu qui, par on ne sait quel miracle, est soustrait à tout contact avec la réalité, est devenu un Absolu, un Noumène, et agit alors conformément à un ordre qui vaut uniquement par ce qu'il est ordre, sans que cet ordre puisse jamais devenir direction d'activité puisqu'il ne contient pas autre chose que la forme d'un ordre en général. Or, l'individu est plongé dans la réalité physique, psychique et — le mot n'est pas dans Hegel, mais il est continuellement dans sa pensée — sociale. Vouloir comprendre et diriger l'activité humaine, en faisant abstraction de cette réalité, est chose proprement absurde. Il faut, au contraire, que

Digitized by Google

le moraliste évoque la totalité des relations humaines — relations de l'homme avec Dieu, avec la nature, avec les autres hommes, en premier lieu avec sa famille, puis avec les membres de l'ordre, de la classe, de la profession à laquelle il appartient, enfin avec les membres de la nation dont il est issu — et recherche quelle est la meilleure des attitudes à observer pour chacun d'entre nous au milieu de ce réseau de liens, selon les dons dont l'a doté la nature et la place qu'elle lui a assignée. Et comme ce complexus n'est qu'une manifestation de la Raison, c'est la raison, la saine raison et non le mystique appel d'un problématique au-delà qui nous prescrira notre conduite.

En second lieu — et cela résulte immédiatement de ce que nous venons de dire — la morale de Hegel *n'est pas une morale individuelle, mais une morale sociale.* Dès son œuvre de début, « *Ueber die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts* », il affirme que « la totalité morale absolue ne peut résider que dans la nation et que la morale embrasse toutes les manifestations d'une nation ». Dans sa seconde œuvre « *Das System der Sittlichkeit* », il insiste et renchérit. « La forme sous laquelle se manifeste l'Idée de la moralité est la nation, subsomption de tous sous quelque chose d'universel... Les citoyens d'une nation se sentent immédiatement et intuitivement identiques avec l'universel et cette universalité individualisée et personnifiée constitue la divinité de la nation »... « La moralité absolue n'est ni amour de la patrie, ni amour du peuple, ni amour des lois, mais la vie absolue dans le peuple et pour le peuple ». Et à cette moralité absolue, correspond la « classe absolue », la classe des guerriers dont la suprême vertu consiste à être toujours prêts à sacrifier leur vie à la communauté. De même la « *Phénoménologie* » enseigne que « la sphère propre de la moralité est la puissance d'État, *Staatsgewalt* », « que la moralité ne se réalise que dans la communauté, *Gemeinwesen*, caractérisée par le règne de la loi, communauté qui ne peut se maintenir que par l'annihi-

Digitized by Google

lation de tout esprit particulariste. Et la « *Philosophie du Droit* », enfin, conclut « que la moralité objective, la *Sittlichkeit* est le Bien vivant, la liberté devenue morale où coïncident les droits et les devoirs ».

Quel est le sens de ces textes que j'ai tirés de toutes les œuvres de Hegel où il traite de questions morales pour montrer la continuité de sa pensée ? C'est que, pour lui, il est deux domaines de la moralité : celui de la *Moralität* ou *morale subjective* et celui de la *Sittlichkeit* ou *moralité objective*. Dans le domaine de la morale subjective, tout dépend de l'attitude interne de la volonté vis-à-vis d'elle-même. Il faut que l'acte moral coïncide avec le dessein et l'intention de celui qui agit, que le sujet moral soit d'accord avec lui-même : c'est le christianisme qui, par opposition à la conception grecque, a statué « le droit de l'individu à satisfaire son individualité » et a représenté l'acte moral comme jaillissant des profondeurs de la personnalité et comme la réalisant tout entière. Mais, même dans le domaine de la moralité subjective, Hegel discerne, comme un échelon moral supérieur, un monde moral objectif. En effet, la fin suprême de l'univers est non pas la réalisation de l'individu, mais la réalisation du Bien. Ce Bien ne réside plus dans la particularité de la volonté subjective, mais il constitue « l'élément objectif et universel de l'action » et, en tant qu'universel, il n'est que dans et par la pensée. Nous voilà nous heurtant à cette antinomie entre ce qui, dans l'acte moral, est subjectif et ce qui y est objectif, entre ce qui y est particulier et ce qui y est universel. Mais l'antinomie se résout par et dans la conscience morale qui, sans doute, est, d'une part, ce qu'il y a de plus personnel et de plus intime dans l'homme, mais dont, d'autre part, les actes valent non par la forme, mais par leur contenu qui est rationnel, et, loin de s'épuiser dans un élan subjectif, se formulent dans des lois et des principes. L'acte moral véritable consiste donc non plus à être d'accord avec soi-même, mais avec ces lois et ces principes qui ne jaillissent

Digitized by Google

pas tous armés de la conscience, mais qu'a créés, par un labeur multi-séculaire, cette organisation morale et politique de la communauté humaine ou plutôt des communautés humaines que Hegel appelle la *Sittlichkeit*, la morale objective.

Le domaine propre de la moralité, telle que l'entend Hegel, n'est pas, en effet, le point étroit et obscur où un individu, en proie à un conflit moral, lutte désespérément contre lui-même, mais ce sont les larges provinces de la famille, de la Société civile et de l'État. C'est là où « la liberté devient monde » et où la morale n'est plus une forme vide, mais acquiert un contenu solide, indépendant de toute opinion particulière et de tout penchant individuel : à savoir les lois et les institutions telles que les ont forgées les mœurs des générations qui se sont succédé dans l'histoire. Et voilà que, devant le moraliste, surgit toute la réalité historique et sociale : le monde des besoins, de la jurisprudence et de la police, le fourmillement des hommes qui luttent pour leur subsistance et leur prééminence, commettent des fautes, des délits et des crimes que recherche la police et jugent tribunaux et jury, se groupent en classes — agriculteurs, artisans, hommes voués à la chose publique — et forment des corporations dont, nous le verrons encore, Hegel se fera le défenseur passionné — groupements qui tous — famille, classes, ordres, corporations, — sont des formes, des modes, des incarnations inférieures de ce qui comprend tout cela et de ce qui organise tout cela et qui est l'État.

Si nous essayons de nous traduire la conception que nous venons d'exposer dans le langage philosophique moderne, nous ne pouvons pas ne pas être frappés par les assonances qu'elle offre avec la doctrine morale de nombre de philosophes contemporains parmi lesquels je choisis, comme lui ayant donné la forme la plus prégnante, Durkheim. Si Durkheim a insisté plus que Hegel sur l'obliga-

Digitized by Google

tion morale — que Hegel n'a d'ailleurs pas négligée, mais qu'il a voulue pleine et non vide comme celle de Kant, ce en quoi Durkheim est entièrement d'accord avec lui ; s'il a distingué comme second caractère du fait moral, « la désirabilité », que Hegel n'a pas méconnue non plus, puisqu'il montre que le contenu de l'action, comme fin particulière de l'existence subjective, singulière, est le bonheur, *das Wohl*, il est entièrement hégélien en affirmant avec force que « s'il y a une morale, elle ne peut avoir pour objectif que le groupe formé par une pluralité d'individus associés, c'est-à-dire la société, sous condition toutefois que la société puisse être considérée comme une personnalité qualitativement différente des personnalités individuelles qui la composent. La morale commence donc là où commence l'attachement au groupe quel qu'il soit (1). Substituez au terme de société, celui de l'État, rappelez-vous des assertions comme celle, par exemple, par laquelle Hegel proclame « que vivre moralement, c'est vivre conformément aux mœurs de son pays » (2), et vous constaterez que la pensée est identique. Identique, jusque dans les termes est le point de départ des deux moralistes. Nous avons entendu Hegel distinguer la *Moralität*, ou moralité subjective, de la *Sittlichkeit* ou moralité objective ; « la réalité morale », dit Dukheim de même, « se présente à nous sous deux aspects différents qu'il est nécessaire de distinguer nettement : l'aspect *objectif* et l'aspect *subjectif* (3) ». Identique, chez l'un comme chez l'autre, la défiance « contre les suggestions de nos consciences personnelles », contre « une méthode individuelle subjective qui réduit la morale au sentiment que chacun de nous en a, puisqu'il y a presque toujours eu des aspects essentiels de

(1) Emile Durkheim. *Sociologie et Philosophie*, Alcan, 1924, p. 53.

(2) *Ueber die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts*, édition Lasson, p. 396.

(3) Durkheim. *Sociologie et Philosophie*, p. 56.

Digitized by Google

la réalité morale ou que nous ne sentons pas du tout, ou que nous ne sentons que faiblement » (1). Identique chez tous deux la dignité souveraine qu'ils prêtent l'un à l'État, l'autre à la Société. « Elle (la Société) », écrit Durkheim, est, pour les consciences individuelles, un objectif transcendant. En effet, elle déborde l'individu de toutes parts. Elle le dépasse matériellement, puisqu'elle résulte de la coalition de toutes les forces individuelles. Mais à elle seule, cette grandeur matérielle serait insuffisante... Seulement la Société est autre chose qu'une puissance matérielle : c'est une grande puissance morale. Elle nous dépasse, non pas seulement physiquement, mais matériellement et moralement. La civilisation est due à la coopération des hommes associés et des générations successives, est donc une œuvre essentiellement sociale... Or la civilisation est l'ensemble de tous les biens auxquels nous attachons le plus grand prix, c'est l'ensemble de toutes les valeurs humaines (2) ». Identique la conception d'après laquelle, dans le domaine de la moralité, le collectif se fond dans l'individuel. Hegel, on se le rappelle, a dit que dans la conscience s'associent au plus intime, au plus personnel de nous-mêmes ces lois et ces principes universels qu'a créés l'organisation morale et politique des communautés humaines ». « En même temps », enseigne Durkheim, « qu'elle est transcendante, par rapport à nous, la Société nous est immanente et nous la sentons comme telle. En même temps qu'elle nous dépasse, elle nous est intérieure, puisqu'elle ne peut vivre qu'en nous et par nous ». Identique la lutte que mènent les deux philosophes contre les prétentions de la liberté individuelle. Innombrables, nous l'avons vu et le verrons encore, sont les sorties de Hegel contre la liberté individuelle, abstraite, la liberté de la volonté subjective opposée à la liberté concrète et objective. « Permis au théo-

(1) *Loc. cit.*, p. 66 et 67.
(2) *Ibid.*, p. 77 et 78.

Digitized by Google

ricien, dira, de son côté Durkheim, de démontrer que l'homme a droit à la liberté ; mais quelle que soit la valeur de ces démonstrations, ce qui est certain c'est que cette liberté n'est devenue une réalité que dans et par la Société ». Identique enfin est la confiance que professent le profond métaphysicien allemand et le puissant sociologue français dans la mission, l'un dira de l'État, l'autre de la Société, en tant qu'interprète, en tant que réalisation de la moralité. Combien n'a -t-on pas reproché à Hegel la phrase fameuse par laquelle il affirme que tout ce qui est, est raisonnable, en faisant valoir que c'était là adopter et excuser la réalité, quelle qu'elle fût. Et cependant que dit autre chose Durkheim, en écrivant que « l'histoire a établi que, sauf les cas anormaux, chaque société a, en gros, la morale qu'il lui faut, que toute autre non seulement ne serait pas possible, mais serait mortelle à la société qui la pratiquerait ».

On le voit, la conception tout entière de Durkheim dont, comme l'indique M. Bouglé, dans la Préface de « *Sociologie et Philosophie* », les préoccupations morales ont été incessantes, dont l'œuvre tout entière est comme soulevée par un profond et presque brûlant souffle moral, la conception tout entière de Durkheim est toute proche de celle de Hegel. Peut-être cette constatation, fondée sur des textes irréfutables, sera-t-elle de nature à rendre plus circonspects ceux qui, sans l'avoir étudié et sans être, pour la plupart, capables de le comprendre, tonnent contre l'immoralité de l'auteur de la *Philosophie du Droit*.

III

C'est à dessein qu'avant d'en venir à la théorie de l'État de Hegel, j'ai voulu placer sa conception morale sous l'égide de celle de Durkheim que nul, je suppose, n'accusera de prédilection pour le pangermanisme impérialiste.

C'est, en effet, de la morale, de *sa* morale que Hegel a

Digitized by Google

déduit sa conception de l'État : l'État n'est pas autre chose que la forme dernière de la *Sittlichkeit*, que la réalisation parfaite de la liberté, et « sa substance dernière et immuable est la moralité pure ». Et étant donné que la réalité tout entière est Esprit, que cet Esprit est dans une évolution et une élaboration continues, que le sommet de cette évolution et de cette élaboration est la *Sittlichkeit* et l'incarnation suprême de celle-ci : l'État, l'État est l'incarnation même de l'Esprit. Quoi d'étonnant, après cela, si Hegel a épuisé les formules d'admiration pour exprimer le rôle éminent, la dignité souveraine, la valeur inestimable de cet État, si pour lui, il est « terrestre et divin à la fois » il est « le Dieu réel ». Il est cela, parce qu'il est la moralité objective même, la dernière étape du voyage de l'Esprit autour de lui-même, englobant les stades du Droit et de la Morale subjective, héritier de la famille et de la Société civile.

De cette conception de l'État comme incarnation de la moralité pure, découlent, par voie de conséquence naturelle, sa nature, ses caractères, sa mission générale et ses attributs particuliers.

Impossible, avant tout, de le confondre, comme on en a si souvent tenté, avec la Société civile et de lui prêter la tâche propre de celui-ci qui est d'assurer la sécurité et la liberté des individus, puisque l'État, tout en englobant la Société civile, est un échelon supérieur, le dernier de la *Sittlichkeit*.

Impossible de le faire naître, comme l'avait voulu Rousseau, d'un contrat explicite ou implicite. Comment la nation organisée — l'État n'est pas autre chose — dériverait-elle d'une libre entente entre les individus, puisque, comme l'avait déjà affirmé Aristote, « la nation, par son essence, est antérieure à l'individu (1) », puisque tout con-

(1) *Ueber die wissenschaftlichen Behandlungsarten der Naturrechts, loc. cit.*, p. 393.

Digitized by Google

trat impliquant la libre volonté des contractants, les citoyens pourraient se refuser au contrat, alors que « l'on est citoyen par naissance », qu'il ne dépend pas du caprice des citoyens de se soustraire à cette obligation naturelle et que ce n'est pas à eux de décider s'ils feront partie ou non de l'État, mais à l'État de les admettre dans son sein ou de les en exclure.

Impossible, de même, de soutenir avec Haller, que l'État a été créé par la seule force, puisque, par définition, l'État est le tout moral, la liberté réalisée, la plus haute expression de la Raison.

Impossible encore de lui opposer la religion et même la science. Sans doute, l'État doit respecter scrupuleusement la liberté religieuse et seconder de tout son pouvoir la libre expansion de la science. Mais si l'enseignement de l'Église empiète sur son domaine et si la science mine les principes de morale sur lesquels il est fondé et son organisation, l'Etat a le devoir de les ramener à leur domaine et de faire valoir sa prééminence.

Impossible, enfin, d'opposer à l'État le Droit. Dès sa première œuvre politique qui est encore sans soubassement métaphysique, Hegel avait écrit que « le Droit n'est pas autre chose que l'intérêt d'un État fixé par les traités ». Puis, quand il a cherché, pour sa conception politique, ce soubassement et qu'il l'eut trouvé. il défend la même thèse, mais en la fondant, non plus sur des raisons empiriques, mais sur des raisons philosophiques. Le Droit, en effet, a été pour Hegel, dès qu'il commença à réfléchir profondément sur le problème, quelque chose de *formel*. Dans les « *Wissenschaftliche Behandlungsarten* », il l'appelle « la sphère de l'*unité formelle* de la sphère de la réalité politique ». Tout de même, dans la *Philosophie du Droit* il fait du droit un domaine *abstrait* qui précède, dans l'évolution de l'Idée, les domaines de la moralité subjective et de la moralité objective dont il est l'un des organes et auxquels il est naturellement subordonné. Cela étant, toute antimonie

Digitized by Google

entre l'État et le Droit devient impossible. Des divergences profondes peuvent surgir entre eux dans une conception philosophique qui voit dans le Droit l'organisation morale des rapports entre les hommes et dans l'État une création contingente soit de la force, soit de nécessités sociales. Mais il n'en saurait être de même dans la conception de Hegel où l'État et le Droit ne sont que des « moments » de la même Idée, sont également saturés de raison, sont l'un et l'autre des créations essentiellement morales avec cette seule différence que le Droit n'est que l'expression formelle, tandis que l'État est la réalisation concrète et totale de la moralité pure.

Quels peuvent être, dans l'État ainsi conçu, les rapports entre lui et l'individu. C'est là le maître problème de la philosophie politique de Hegel. A première vue, notre philosophe semble adopter là-dessus la conception antique et la conception de Platon, plutôt que celle d'Aristote. « L'État, fin en soi absolue en qui la liberté atteint à sa pleine réalisation, a des droits souverains sur l'individu dont le devoir suprême est d'être membre de l'État » ; « c'est le devoir de tout individu de reconnaître son néant devant l'individualité substantielle de l'État » : des assertions comme celles-ci et d'autres analogues que l'on trouve à foison dans toute son œuvre ne semblent laisser aucun doute sur sa pensée. Hegel a bien préconisé ce sacrifice total et aveugle de l'individu à l'État qui est comme la prémisse du pangermanisme impérialiste.

Cependant, il y faut regarder de plus près. Le problème des rapports de l'individu et de l'État, des droits de la personnalité humaine et des droits de la collectivité n'a pas cessé de préoccuper Hegel depuis qu'il a commencé à penser et il croit en avoir trouvé la solution dès les « *Wissenschaftliche Behandlungsarten* ». Contrairement à ce qui a été dit tant de fois, il n'a pas épousé aveuglément la conception platonicienne, la conception d'après laquelle l'État prend

Digitized by Google

l'homme à sa naissance, le modèle d'après ses besoins, surveille tyranniquement son éducation et son instruction, lui prescrit ou lui interdit tel exercice physique, telle lecture, tel instrument de musique, et lui impose enfin la profession qu'il juge la plus utile à ses fins. Ce n'est pas en vain — nous l'avons indiqué au début de notre étude — qu'il a été un homme du XVIIIe siècle, qu'il a vécu la Révolution française et qu'il a vu Napoléon en réaliser les idées parmi les peuples que s'est soumis son génie.

L'originalité de la conception politique de Hegel consiste précisément à avoir essayé de réconcilier — quelque difficile, quelque impossible, peut-être, que puisse être la tentative — l'idéal antique de l'État avec la conception de l'individu qu'avait créée le christianisme et qu'avaient héritée de lui des philosophes du XVIIIe siècle et les hommes de la Révolution. Dès les « *Wissenschaftliche Behandlungsarten* », nous l'avons dit, il pose le problème et montre que l'antagonisme entre l'individu et la totalité morale — qu'il n'appelle pas encore l'État — est le sujet même de la tragédie et de la comédie grecques et que cet antagonisme n'est que la lutte entre des degrés différents de la moralité, lutte qui prend fin lorsque l'homme reconnaît dans la Divinité l'identité de sa double nature. J'ai étudié ailleurs, en détail, la conception des rapports entre l'individu et la communauté que propose la *Phénoménologie* (1). Je n'en rappelle ici que l'essentiel. Comme dans son œuvre de début, Hegel distingue dans le monde moral différentes régions superposées — individu, famille, communauté — entre lesquelles s'établit un équilibre ; cet équilibre étant un équilibre vivant, des antagonismes surgissent entre ces

(1) Cf. Victor Basch. *L'Individualisme anarchiste*, Alcan, 1904, p. 101-108. J'ai insisté, dans ces pages, plus qu'il ne me paraît aujourd'hui équitable, sur ce qui, dans la conception hégélienne, tend à l'annihilation de l'individu devant l'Etat. J'avais, sans doute, des textes pour étayer mon interprétation. Mais il y a des textes contraires auxquels je n'avais pas attribué assez d'importance.

Digitized by Google

régions ; mais, étant toutes des manifestations de la même substance morale, elles finissent par se réconcilier. En d'autres termes, l'individu, la famille et la communauté ne sont que des étapes de la marche de l'Idée. Il advient que ces étapes s'opposent radicalement. Mais quelque violente qu'elle soit, cette opposition ne saurait être que transitoire, puisque les antagonistes sont les porteurs, à des rangs différents, du même idéal moral, de la même fin cosmique et que, nécessairement, le moment arrive où ils s'harmonisent, étant entendu que l'incarnation inférieure de l'idéal moral, l'individu, finisse par reconnaître la supériorité de l'incarnation de cet idéal que représente la communauté et s'y subordonne.

Dans la *Philosophie du Droit* où, comme nous l'avons vu, Hegel reprend toutes les vues morales et politiques éparses dans ses ouvrages antérieurs et les systématise, il revient tout naturellement au problème et, cette fois, tente de le traiter dans toute sa profondeur et dans toute son étendue : il est le centre même de toute sa recherche.

Pour le saisir à sa racine, il faut partir, comme je l'ai fait dans mon livre précité, de la volonté dont la Philosophie du Droit est le domaine propre. La volonté, à la bien considérer, n'est qu'une forme particulière de la pensée : *der Wille ist eine besondere Weise des Denkens*, est la pensée se traduisant dans la réalité (1). Etant pensée et la pensée étant essentiellement universelle, la volonté doit participer de cette universalité. C'est là ce qu'ont oublié Rousseau et après et d'après lui, Kant, dans leur conception individualiste du Droit. Si, en effet, l'un et l'autre ont eu raison de faire de la volonté libre, de la liberté, le ressort du Droit, ils n'ont pas compris que cette volonté n'est pas la volonté particulière d'un individu isolé dans ses tendances individuelles, mais la volonté saturée de raison, la liberté, non pas singulière, mais incarnation de l'Idée, « forme de l'Esprit

(1) *Grundlinien der Philosophie des Rechts, loc. cit.*, p. 33.

Digitized by Google

vrai ». Si du domaine du Droit, nous passons à celui de la morale, nous nous heurtons à la même erreur. Et Rousseau et Kant ont, selon Hegel, donné légitimement comme fondement à la morale, la volonté libre. Mais ils n'ont pas vu (le grief est tout à fait contestable pour Kant) que cette volonté morale est faite de pensée et d'universalité et que sa liberté est une liberté *idéelle*. « Le bien moral est l'essence de la volonté dans sa substantialité et sa généralité ; il est la volonté dans sa vérité et partant il n'existe que par et dans la pensée (1) ».

Il en suit que la conscience morale « qui se connaît comme pensée », n'est aucunement identique avec la conscience individuelle, que le droit et le devoir ne sont nullement la propriété particulière d'un individu, mais qu'ils sont soumis à des déterminations universelles, c'est-à-dire à des lois et à des principes. Il ne suffit donc pas, pour agir moralement, de réaliser l'intime essence de son Moi, quelque noble qu'on l'imagine. Loin d'être morale, cette subjectivité de l'acte conduit tout droit au mal, en abolissant toute distinction entre ce qui est moralement bon et moralement mauvais : nous pouvons toujours, en effet, prêter à nos actions mauvaises des mobiles élevés et prétendre que, tout en agissant mal, nous avons eu la conviction de bien agir. Par conséquent, la particularité, *Besonderheit*, de la volonté est le mal même, la volonté mauvaise est celle qui s'oppose à l'universalité, celle qui met la moralité dans la conception particulière d'un individu. C'est là ce qui explique que ce n'est jamais un individu, quelle que soit sa valeur, mais l'État seul qui est capable de réaliser la moralité. Antérieur logiquement et supérieur à l'individu, fin suprême de toutes les fins particulières, volonté organisatrice de tous les intérêts personnels, c'est l'État qui est « la réalité de l'Idée morale, l'Esprit moral comme volonté substantielle, manifeste, distincte par

(1) *Loc. cit.*, p. 61 et 62.

Digitized by Google

elle-même, qui ne pense et se connaît et qui accomplit ce qu'elle sait et en tant qu'elle se connaît ». Aussi le devoir strict de tous les individus est de subordonner leurs fins particulières à la fin absolue de l'État et leur liberté consiste, non à agir selon les sollicitations capricieuses et imprévisibles de leur Moi, mais bien à réaliser, chacun dans la mesure de son pouvoir, la Raison incarnée dans l'État.

Cet État, avec, à sa tête le monarque, ses conseillers, les ordres, les corporations, les districts et les communes sagement administrés, est un immense organisme dont les individus sont les cellules. Ces cellules ne sauraient se révolter contre la Volonté suprême qui préside et a le droit de présider à tous leurs mouvements puisqu'elle est la Raison vivante. Détachées du tout, elles errent, sans direction ni frein, tels des *atomes* arrachés à leurs molécules et au corps d'où ils tirent leur existence et les lois de cette existence. Confier la direction du tout à cette masse cahotique, additionner mécaniquement, pour fixer les lignes de cette direction, leurs suffrages, est la suprême erreur de la démocratie à la française. Les individus ne valent qu'incorporés dans leur groupe, lui-même incorporé dans un groupe supérieur qui se subordonne ou se coordonne à d'autres groupes travaillant de concert à une même fin qui est le bien-être du tout et des parties qui le composent, les individus ne valent qu'*organisés*. Ils sont, pour Hegel, ai-je écrit ailleurs, comme les gouttes étincelantes que l'océan de l'Esprit vient semer sur les côtes de la réalité, quand il se heurte à elles dans sa course ininterrompue. Elles semblent vivre pendant quelques instants d'une vie indépendante. Mais c'est une illusion : ou bien elles s'évaporent et meurent, ou bien elles sont reprises par le flot et entraînées au large. Sans doute, l'océan se compose tout entier de ces gouttes imperceptibles, mais celles-ci n'existent que par et dans la vague qui s'ajoute à d'autres vagues innombrables pour former un courant lequel se joint à d'autres courants dont le nombre illimité constitue

Digitized by Google

la mer infinie. Que peut la gouttelette contre le gigantesque mouvement qui l'entraîne ? Une seule chose : le comprendre, s'y abandonner, s'y sacrifier et jouir du spectacle splendide auquel il lui est donné de participer (1) ».

Le sacrifice total, sans restriction ni réserve, de l'individu à l'État, la *Philosophie du Droit* semble l'exiger plus impérativement encore que la *Phénoménologie* et les « *Wissenschaftliche Behandlungsarten* ». Mais là encore, il faut creuser plus profondément dans la pensée de Hegel. Tout d'abord, il reconnaît que le droit de l'individu à satisfaire son individualité et à sauvegarder sa liberté subjective constitue la ligne de partage entre l'idéal antique et l'idéal moderne : c'est le christianisme qui l'a reconnu, le premier, dans son infinité et en a fait le principe d'un monde nouveau d'où sont sortis la conception de l'amour, le romantisme, la moralité et toutes les formes de la Société civile et des constitutions. Et ce droit de l'individualité est légitime, mais à une condition : c'est qu'il reconnaisse qu'il n'est qu'un moment, une face de l'Idée morale qui en a deux s'identifiant en elle : l'idéal moral objectif — le Bien — et la conscience, « comme subjectivité infinie, se connaissant comme telle et se créant son contenu » (2). Le droit de l'individualité n'est donc pas subordonnée, mais coordonnée au tout : il faut seulement qu'elle ne prétende pas se substituer à ce dernier ni l'absorber en elle, qu'elle agisse dans sa sphère et laisse l'élément objectif agir dans la sienne.

Lorsque de la conception morale de l'État Hegel passe à la conception politique de cet État — qui implique toujours la première et est fondée sur elle — c'est la même thèse que nous rencontrons. L'individualité se développe d'abord et se réalise, bien qu'imparfaitement, dans les systèmes de la famille et de la Société civile. Puis elle passe

(1) *L'Individualisme anarchiste*, p. 108 à 113.
(2) *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, p. 162, 166 et 167.

Digitized by Google

dans la sphère de l'État proprement dit, c'est-à-dire dans la sphère de l'intérêt général. Cet intérêt général, ne lui apparaît aucunement comme un élément hétérogène et antagoniste. Au contraire, elle reconnaît dans le domaine de l'État ou de l'intérêt général son propre Esprit, mais objectivé, substantialisé et sa fin suprême. Car il est impossible que l'intérêt général se réalise sans que soient satisfaits, du même coup, les intérêts individuels ni que les individus travaillent à réaliser leurs intérêts particuliers sans travailler, en même temps, pour l'intérêt général, c'est-à-dire pour l'État. « *La caractéristique de l'Etat moderne c'est de permettre au principe de la subjectivité de se réaliser jusqu'à l'extrême de la personnalité et de le ramener en même temps au sein de l'unité substantielle... C'est que le général s'y allie à la pleine liberté des individus et à leur bien-être, que, partant, l'intérêt de la famille et de la Société civile est obligé de se concrétiser dans celui de l'Etat, mais que la fin générale ne peut progresser sans la conscience et la volonté de la particularité qui doivent faire valoir leurs droits...* C'est seulement lorsque les deux éléments se réalisent dans toute leur force, qu'un État peut être dit vraiment articulé et organisé (1) ». La véritable définition de l'État moderne est d'être la « compénétration du substantiel général et du particulier ». Par là, il se différencie profondément de l'État antique « où la fin subjective faisait un avec la volonté de l'État, où cette volonté était *l'ultima ratio*, où, comme dans l'État platonicien, la liberté subjective était si méconnue que l'autorité gouvernementale assignait aux individus la profession qu'ils devaient exercer. Dans l'État moderne, au contraire, l'individu prétend à une opinion, à une volonté, à une conscience qui lui soient propres... Ce qu'exige l'État comme droit, doit être en même temps le droit de l'individualité. Et cela est naturel, puisque l'État n'est pas autre chose que l'organisation

(1) *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, p. 318.

Digitized by Google

du concept de liberté, puisque c'est l'État qui donne aux déterminations de la volonté subjective leur existence objective et qu'il est la condition unique de la réalisation des fins et du bonheur des individus » (1).

J'ai tenu compte de ces textes au cours de l'analyse que j'ai tentée dans le paragraphe précédent de la *Philosophie du Droit*. Mais ils prennent une toute autre valeur à être ainsi détachés et rapprochés. Ils démontrent jusqu'à l'évidence que l'analogie établie par tant d'historiens de la philosophie entre l'État selon Platon et l'État selon Hegel est entièrement erronée. Lui-même a pris soin de distinguer radicalement sa conception de celle des philosophies antiques. Il n'est pas vrai que, pour Hegel, la volonté de l'individu doive être sacrifiée à la volonté de l'État : elle a, au contraire, une valeur absolue tout comme celle de l'État, à la condition toutefois qu'elle soit non impulsion capricieuse, mais volonté véritable, c'est-à-dire rationnelle : car, étant cela, elle est, au fond, identique à la volonté de l'État. Que l'on conteste cette identité, qu'elle apparaisse comme une hypothèse optimiste que ne justifie ni l'expérience psychologique ni l'histoire, nous le voulons. Mais ce qui est inadmissible, c'est de faire de Hegel un « étatiste » intransigeant. Le soutenir, comme l'ont fait presque tous les critiques, comme je l'avais fait moi-même, c'est oublier la substructure métaphysique de toute la construction d'après laquelle individus, famille, État, ne sont que des « moments » de la même Idée en marche. Ces moments constituent, sans doute, une hiérarchie, et c'est l'État qui est l'incarnation la plus complète et la plus haute de l'Idée. Mais le droit de l'individu à s'épanouir librement et heureusement demeure. Seulement, à bien entendre son intérêt vrai, il comprend que c'est dans l'État seul qu'il lui est permis de réaliser toutes ses virtualités.

(1) *Loc. cit.*, p. 315 et 316.

Digitized by Google

IV

Le problème des droits réciproques de l'individu et de la communauté, nous le retrouvons lorsque nous abordons la conception hegelienne de l'organisation intérieure de l'État. Il se pose, au fond, dans les mêmes termes et Hegel lui a donné la même solution, en enrichissant et en nuançant celle-ci à mesure que sa pensée s'affermit et s'approfondit, qu'elle s'étaie sur un système métaphysique plus assuré et sur une étude plus pressante de la réalité politique.

Comment concilier les légitimes aspirations de l'individu, le plein épanouissement de toutes ses énergies avec les conditions inéluctables de l'existence et de la prospérité de l'État ; comment organiser un gouvernement qui accordât aux citoyens les libertés auxquelles ils ont le droit de prétendre et sauvegardât en même temps une autorité et une stabilité dont il ne saurait se passer : c'est là ce que s'est demandé Hegel, après Platon, Aristote, Montesquieu et Rousseau et ce que se sont demandés, après lui, et continuent à se demander tant de penseurs et tant d'hommes d'État.

Je n'entre pas dans le détail des solutions que le lecteur trouve, épars, dans mes analyses du chapitre précédent et je vais droit à l'essentiel. L'essentiel est, nous l'avons indiqué, le rôle de l'individu comme porteur de la puissance politique. Est-ce l'individu atome, le Moi unique et singulier, sa volonté particulière, vacillante et contingente, qui doit être le porteur de la puissance de l'État et est-ce la somme de ces volontés en quoi doit résider la souveraineté ? Hegel le nie radicalement. D'abord, parce que la nation est antérieure à l'individu. Ensuite, parce que, à y bien regarder, le Moi particulier n'existe pas. Le langage déjà, de par sa nature « divine » plonge l'individu

Digitized by Google

dans le général. De même, dans le domaine de la connaissance immédiate, où un être particulier appréhende un objet particulier, le voit, l'entend, le palpe, le sent, en un mot, comme tel ou tel, nous sommes envahis par l'universel : un objet *est* et c'est l'être en général qui se dresse ; un objet *particulier* est, c'est-à-dire il est dans le temps et l'espace et participe de leur multiplicité et de leur généralité ; un *objet* particulier est, c'est-à-dire quelque chose existe pour tous les Moi et voici que mon Moi s'identifie avec tous ces Moi. Et il en est de même du domaine de l'action. Dès que l'individu vise à satisfaire les besoins les plus élémentaires de son être, il ne peut y parvenir sans le concours de l'ensemble auquel il appartient, sans toute la puissance du peuple dont il fait partie. Ce qui vaut donc dans l'individu, c'est ce qu'il a de commun avec les autres, c'est ce qu'il y a en lui de général, c'est-à-dire de rationnel. Et cela s'explique naturellement par le fait que le général est antérieur au particulier, la famille antérieure à l'individu, l'État antérieur au citoyen (1). Sans doute, il y a dans chaque Moi, à côté du Moi qu'ont créé ses représentations générales, un Moi créé par son être intime, déterminé par son essence unique, son « génie ». Mais ce Moi n'est que le Moi anthropologique, l'âme sentante où règne l'inconscient des rêves et des pressentiments. Est-ce vraiment à cet inconscient, à des rêves et à des pressentiments que les humains doivent confier leur destin ?

C'est cette conception « générale » — nous dirions aujourd'hui « sociale » — de l'individu qui domine toute la conception politique de Hegel : les piliers de la communauté ne sont pas les individus dans leur unicité et leur isolement, les individus-atomes, mais les individus groupés dans la famille et les formations différentes de la Société

(1) *Phänomenologie des Geistes, loc. cit.*, p. 72 à 79, 265 et 266. Cf. *L'Individualisme anarchiste*. p. 103 à 108.

Digitized by Google

Civile, c'est-à-dire *organisés*. Le pullullement des volontés particulières ne saurait créer que le chaos. C'est là ce qui explique l'importance considérable que Hegel attribue aux corporations qui, étant « l'enracinement du particulier dans le général » constituent naturellement le lien et la réconciliation des deux éléments antagonistes. Ce sont ces corporations et non les individus qui devront être les cellules électorales : elles délègueront les meilleurs de leurs membres, ceux dont elles ont éprouvé la valeur, dans les Assemblées politiques chargées de délibérer sur les intérêts généraux de la communauté. De cette façon, notre philosophe croit avoir trouvé le remède contre ce qui est la maîtresse erreur de la démocratie absolue, le dogme de la souveraineté populaire réalisée dans ce suffrage universel où les voix s'additionnent mécaniquement, où celle du meilleur ne pèse pas plus lourd que celle du pire. On peut concevoir la démocratie absolue en Grèce, parce que là les citoyens étaient des êtres harmonieux dont toutes les facultés jouaient de concert, parce que l'esclavage les libérait de tout travail servile, leur permettait de vivre pour la communauté, parce que ces communautés étant assez restreintes, ils pouvaient participer directement aux affaires publiques. Mais elle est absurde dans le « monde de papier » des grands États modernes et y aboutit fatalement au despotisme et à la terreur.

Cependant, après avoir combattu si vigoureusement le principe de l'individualité en tant qu'organe politique, Hegel lui taille, à la fin de son système, un rôle de première importance. Non pas en lui ouvrant dans la publicité des débats parlementaires comme une soupape de sûreté, mais en incarnant en elle le pouvoir exécutif. Il eût semblé que, d'après les prémisses qu'il avait posées, ce pouvoir eût dû appartenir à un Collège suprême, composé de quelques membres, toute action exigeant un petit nombre d'acteurs, mais, cependant, une réunion *organisée* d'hommes sûrs et compétents. Or, nous l'avons vu, Hegel

Digitized by Google

affirme avec la dernière énergie la nécessité de confier la décision suprême à un individu quelque médiocre qu'il puisse être par ailleurs, à un sujet *un*, à une personne *une*, à un être en chair et en os, à un monarque. Il y a là comme une revanche imprévue du principe de l'individualité et la preuve que, quoi qu'il en ait eu, notre philosophe a été obligé de reconnaître qu'en dernière analyse ce principe doit être, non pas subordonné, mais coordonné au principe de l'État.

Coordonné, mais non supérieur à lui, même quand il est personnifié dans le monarque. Quelque vigoureusement que Hegel ait défendu le principe monarchique, il faut rappeler qu'il n'a plaidé que pour la monarchie strictement constitutionnelle et, que dans cette forme de la monarchie, telle que la conçoit Hegel, le monarque « tenu par les avis de ses conseils », n'a guère d'autre tâche que « de donner des signatures ». Et comment en serait-il autrement dans une conception de l'État où celui-ci nous apparaît comme « un grand édifice architectonique » dont toutes les parties — famille, ordres, classes, corporations, assemblées législatives, conseils de gouvernement, gouvernement, monarque — reposent les unes sur les autres et sont étroitement solidaires les unes des autres, comme une pyramide constituée par des matériaux solidement enchevêtrés et étroitement imbriqués et qui se termine seulement en pointe ? Un État vraiment conforme à la raison ne saurait se passer d'un monarque qui, dans un moment critique, sache dire oui ou non, mais il saurait bien moins encore se passer des institutions dont le jeu minutieusement réglé constitue l'organisme de l'État. Rien n'est plus éloigné de la conception hegelienne qu'une monarchie absolue si ce n'est une dictature.

Tout récemment certains philosophes italiens ont tenté de faire remonter à Hegel la paternité de la conception fasciste. On a rappelé son enthousiasme pour Napoléon et la place prépondérante qu'occupe, dans sa doctrine poli-

Digitized by Google

tique, le système corporatif. Nous avons vu, en effet, que Napoléon lui a paru la personnification même de « l'âme du monde » et qu'il a fait dans sa *Philosophie de l'Histoire* une place à part aux « individus universels », aux héros, dont l'âme, à de certains moments, s'est identifiée avec l'âme profonde de la réalité, qui ont deviné, alors que tous les autres l'ignoraient, la direction qu'allait prendre l'Idée et ont réalisé leur dessein, qui était celui de l'Univers, au risque d'écraser, sur leur chemin, « maintes fleurs innocentes ». Et nous avons vu aussi que ce sont les corporations et non les individus isolés qui sont les cellules de l'État hegelien.

Mais, d'une part, il ne faut pas oublier que quelque hommage que Hegel rende aux « individus universels », et quelque indulgence qu'il professe pour la passion qui les conduit et à laquelle ils sacrifient d'un cœur léger tous les médiocres auxquels ils se heurtent, il a toujours affirmé que cette passion reste toujours au service de la Raison immanente, que c'est une sorte de ruse de l'Esprit pour faire exécuter par ces parcelles élues de l'Universel les intentions de celui-ci, et qu'au surplus les héros trouvent toujours en face d'eux, inébranlables, les remparts sacrés de la moralité, de la *Sittlichkeit* et de la religion. La pensée définitive de Hegel là-dessus semble avoir été que la marche de l'Idée exige, à de certains moments, le sacrifice des individus qui, ne la comprenant pas, s'opposent à elle et sont fatalement écrasés. L'Idée en marche s'incarne dans les Alexandre, les César, les Napoléon, qui, d'ailleurs, paient de leur bonheur et de leur vie la gloire d'être les hérauts de l'Idée : le Destin les broie, comme eux ils ont broyé ceux qui leur résistaient. Très rares ils sont ces élus, et il faut être mille fois sûr d'appartenir à leur lignée pour oser transgresser les lois d'airain de la Raison pratique. Celle-ci, d'ailleurs, après un moment de suspension proprement tragique, puisqu'une grande âme, pour féconder la réalité, est obligée de se charger du crime de la violer et

Digitized by Google

puisque, après avoir fait des victimes, elle tombe elle-même victime du génie qui lui a fait dépasser les bornes ordinaires de l'humanité, celle-ci finit toujours par triompher. L'État demeure, en dépit de ces ébranlements passagers, le tout moral et la réalisation de la liberté. Et nul ne s'est élevé avec plus de vigueur contre « le fanatisme, l'hypocrisie et la stupidité » de doctrines qui, comme celle de Haller, prétendent que, dans la sphère de la politique, comme dans celle du règne animal, le plus fort l'emporte toujours et a le droit de l'emporter sur le plus faible.

D'autre part, si l'organisation corporative a paru à Hegel sauvegarder le mieux les fins de l'État, c'est que, nous le savons, pour lui, les individus-atomes, non agglutinés à d'autres individus remplissant les mêmes tâches, non groupés, non organisés, sont incapables de remplir ces fins dont la plus importante est précisément la liberté et le bien-être de chacun de ces individus particuliers. La liberté, il ne cesse de le répéter, n'est pas le déclic de toute impulsion passagère, c'est une activité conforme à la Raison. Or, cette activité raisonnable a plus de chance de jaillir d'un groupe que d'individus éparpillés, sans lien, sans cohésion, sans organisation. Et si l'on a pu dire que c'est là le principe qui inspire les étranges tentatives politiques auxquelles se livrent l'Italie et l'Espagne, il faut dire aussi que c'est sur lui que repose tout le vaste mouvement syndical qui a transformé le monde du travail. Et il ne faut jamais oublier que si le fascisme s'est réclamé de Hegel — en même temps, d'ailleurs, que du plus irréductible adversaire de sa philosophie, Nietzsche, — la filiation entre l'hegelianisme et le socialisme de Marx et même de Proudhon est beaucoup plus directe et plus évidente.

Digitized by Google

V

L'État, ainsi organisé intérieurement, se dresse en face d'autres États. Quelle devra être son attitude, quels sont les droits qu'il peut légitimement faire valoir ? Étant donnée la conception hegelienne de l'État, il ne saurait y avoir là-dessus le moindre doute. L'État, manifestation la plus complète de la Raison, forme dernière de la moralité, incarnation même de la liberté, doit jouir d'une indépendance absolue, d'une autonomie totale. Et voici qu'il trouve, à côté de lui, d'autres États prétendant, à juste titre, à la même indépendance, à la même autonomie. Tant que leurs intérêts ne s'aheurtent pas, nulle difficulté. Mais s'il s'élève entre eux des conflits — et innombrables sont les points de friction entre États, surtout limitrophes, — à quels moyens, à quelle procédure recourir ? Aux traités qui tentent de ménager entre les intérêts en présence une transaction honorable et qui, jusqu'à ce qu'ils soient dénoncés, lient impérativement les parties : « l'obligation d'observer les traités contractés est le principe fondamental du Droit international ». Mais si, un traité conclu, les parties ne s'entendent pas sur son interprétation et qu'un État considère les actes d'un autre État comme une violation du traité ou comme une atteinte portée à son honneur, prête à un autre État, même quand il n'y a pas eu des actes contraires aux traités, des intentions menaçantes ? Qui départagera les parties ? Un arbitrage ? Mais qui seront les arbitres ? La Société des Nations, préconisée par Kant ? Mais qui garantit que l'État, contre lequel la Société des Nations aura décidé, s'inclinera devant son verdict ? L'idée de la Société des Nations présuppose la réalisation du but que précisément elle vise, c'est-à-dire l'accord de tous ceux qui en font partie, et implique un pouvoir en faveur duquel les États renoncent

Digitized by Google

à leur souveraineté, à qui ils permettent de fixer les limites de leur honneur, alors que chaque État met son point d'honneur là où il l'estime bon. Ne reste donc, pour résoudre le conflit qu'une ressource à laquelle recourent les États d'autant plus facilement qu'un long état de paix les incite presque fatalement à se créer un champ d'activité au dehors, à savoir la *guerre.*

Nous voici arrivés à cette idée de guerre qui tient une place si grande dans la philosophie politique de Hegel. Dès son premier grand Essai politique sur « la *Constitution de l'Allemagne* », il a posé le problème dans les termes mêmes qu'il emploie dans la *Philosophie du Droit.* Dès lors il montre qu'étant donné l'enchevêtrement des intérêts des différents Etats, des conflits entre eux sont inévitables, que quand il s'agit d'États, il n'est pas d'autre droit que celui « fixé et concédé par les traités », et que ce ne sont pas des considérations sentimentales et morales, mais « les circonstances, les combinaisons des puissances, c'est-à-dire le jugement de la politique » qui décident si les intérêts ou les droits menacés doivent être défendus avec toute la puissance dont dispose l'État. Lorsqu'un conflit s'élève entre deux États, il ne s'agit pas de décider lequel des droits affirmés par les deux parties est le droit véritable — car l'une et l'autre ont des droits véritables — mais lequel des deux droits doit céder à l'autre. Cette décision, seule, peut l'apporter la guerre, précisément parce que les deux droits contradictoires sont également vrais et qu'il faut, par conséquent, autre chose : la guerre, qui les rende inégaux, pour qu'ils puissent se concilier, ce qui ne peut arriver que si l'un cède à l'autre. Dans les «*Wissenschaftliche Behandlungsarten* », il ajoute un trait à ce raisonnement : la guerre n'est pas seulement, à de certains moments, une nécessité inéluctable, mais elle est ennoblissante. En effet, lors d'une guerre, la « totalité des déterminations particulières à la vie », est librement sacrifiée à la nation. Cette accoutumance au mépris de ce que nous avons de plus précieux, notre

Digitized by Google

existence même, accroît la santé morale des peuples, idée que Hegel illustre par cette comparaison plusieurs fois répétée dans ses œuvres : « de même que le mouvement des vents préserve les mers de la pourriture à laquelle les exposerait un calme permanent, de même, une paix permanente et, plus encore, une paix éternelle pourrirait les peuples ». Dans la *Philosophie du Droit*, mon analyse l'a montré, Hegel revient sur ce trait et il le fonde métaphysiquement. Dans l'immense être moral articulé et organisé que constitue l'État, tout ce qui n'est pas lui et, par conséquent, aussi la propriété et la vie, n'est que du fini et du contingent. C'est la guerre qui réalise cette contingence, non plus par de belles paroles, mais par des faits. Un peuple où les choses finies et contingentes prétendent devenir des absolus, où les citoyens s'enlisent dans la vie bourgeoise, est voué à la mort. Sans doute, le sacrifice total à la communauté incombe plus particulièrement à la « classe du courage » : au soldat. Mais lorsque c'est l'indépendance de l'État qui est en péril, tous les citoyens, à quelque classe qu'ils appartiennent, ont le devoir de se lever pour sa défense et il arrive que, la force une fois déchaînée, les guerres de défense deviennent des guerres de conquête. Au cours de l'évolution des États modernes, la force armée est devenue armée permanente et la tâche de défendre l'État, une profession particulière. La vertu spécifique de cette profession est le courage, qui est une vertu « formelle » puisqu'elle est la manifestation la plus complète de la liberté dans son indépendance absolue de toute fin, de toute propriété, de toute jouissance particulière et de la vie elle-même. La forme la plus évoluée de ce courage est celle qui triomphe dans le monde moderne, le courage qui n'est pas dirigé contre des individus, mais contre un tout ennemi et qui s'est créé les armes à feu, armes en quelque sorte abstraites et anonymes puisqu'elles frappent au hasard et atteignent des inconnus contre lesquels celui qui les abat n'a aucun grief personnel.

J'ai tenu à rappeler et à grouper ces textes puisque c'est

Digitized by Google

sur eux, avant tout, qu'on s'appuie pour faire de Hegel le précurseur du pangermanisme impérialiste et le prophète du bellicisme en général. Il est incontestable qu'ils sont troublants et que l'on s'étonne de les trouver sous la plume du philosophe qui a fait de la Raison l'essence de l'Univers et a affirmé que toutes les manifestations importantes de cet Univers sont conformes à la Raison. J'attire cependant l'attention du lecteur sur les considérations que voici. Tout d'abord, nulle part plus que dans ses vues relatives à la guerre, aux guerriers et à leur vertu spécifique : le courage, Hegel n'a été fidèle à cette philosophie grecque qui a agi si profondément sur son adolescence et dont il ne s'est jamais entièrement dépris. Rappelons-nous cette République de Platon dont le protagoniste est le guerrier, chef et gardien de l'État, à l'éducation et au magnifiement duquel conspirent toutes les énergies naturelles et culturelles de la Cité. Souvenons-nous qu'Aristote, lui aussi, n'a reconnu comme vraiment libres que les deux classes des guerriers et des magistrats. N'oublions pas, de plus, que l'époque où a vécu Hegel a été comme illuminée par la gloire guerrière de Napoléon, que la légende napoléonienne n'a poussé nulle part des racines plus profondes qu'en Allemagne, et que nul, parmi les grands Allemands, n'a été un admirateur plus passionné de « l'homme du Destin » que le pacifique professeur de philosophie qui n'a jamais donné la bataille qu'à des idées. Il y a, dans l'enthousiasme que Hegel professe pour la guerre et dans la crainte qu'il exprime que, sans elle, l'humanité ne s'enlise dans l'universel « bourgeoisisme », comme un reflet de ce romantisme dont les troubles lueurs ont agi sur sa pensée, comme elles avaient agi, bien plus intensément, sur celle de ses grands précurseurs, Fichte et Schelling. Hegel insite, avant tout, sur ce que la guerre, ou, si l'on veut, son mythe a d'esthétique, puis sur ce qu'elle a, chez ceux qui la font vraiment, de moral. Même ceux qui luttent le plus ardemment contre la guerre n'ont jamais contesté les

Digitized by Google

vertus — courage, maîtrise de soi, oubli de tous ses intérêts, mépris de tous les biens temporels — qu'elle exige du soldat, risquant, à tout instant, sa vie pour remplir son devoir et défendre la communauté. Qu'on se souvienne que le philosophe qui a le plus énergiquement combattu l'idée de guerre, qui a plaidé le plus chaleureusement pour la paix perpétuelle, qui a conçu, le premier, d'une façon cohérente, l'idée d'une Société des Nations destinée à rendre toute guerre impossible, qu'on se souvienne que Kant lui-même a reconnu ce que l'instinct guerrier peut avoir de noble, ce que la guerre peut offrir d'esthétiquement captivant. « La guerre », a-t-il écrit dans la *Critique du Jugement*, « pourvu qu'elle soit menée avec ordre et qu'elle ne lèse pas les droits civils, a quelque chose de sublime, et l'âme d'un peuple qui fait la guerre de cette façon est d'autant plus sublime qu'il est exposé à plus de périls et qu'il a su les affronter avec plus de courage : une longue paix, au contraire, fait prédominer d'habitude l'esprit mercantile et, avec lui, le vil égoïsme, la lâcheté et la mollesse ». Dans le même ouvrage, il montre que la guerre « malgré les terribles fléaux dont elle accable l'espèce humaine et les fléaux plus terribles encore dont sa préparation menace les sociétés en temps de paix » est inévitable en « l'absence d'un concert entre tous les États et en présence des obstacles qu'opposent à la possibilité même de ce système organique l'ambition, la cupidité et l'esprit de domination de ceux qui détiennent le pouvoir. La guerre serait de la sorte comme un essai involontaire et mystérieux, mais cependant voulu peut-être par la Providence, bien que dû à des passions incoercibles, que tentent les hommes, sinon de réaliser, au moins de préparer la légalité et la liberté des États et, par là, un système de ces États un et fondé moralement ». La guerre serait donc, en dernière analyse, « un ressort de plus pour développer jusqu'au plus haut degré les talents utiles à la civilisation, puisque l'espoir d'un état de paix et de bonheur des peuples s'éloigne tous les jours

Digitized by Google

davantage ». Et dans un opuscule antérieur, « *L'Origine probable de l'espèce humaine* », Kant commence par énumérer et flétrir les crimes de la guerre qui absorbe toutes les forces de l'État, tous les fruits de sa civilisation, et qui est responsable des restrictions violentes qu'on impose en tant de lieux à la liberté. Mais, d'autre part, il se demande ce que deviendraient la civilisation et l'union des classes dans la république et le degré de liberté qui, bien que limité par les lois, est encore laissé aux hommes, si la guerre, toujours attendue, n'arrachait pas à la volonté des chefs le respect du genre humain, si bien qu'au degré de civilisation où se trouve *encore* le genre humain, la guerre est un moyen de l'élever plus haut. Ces textes permettent-ils de faire du père du pacifisme un belliciste ? Et faut-il rappeler enfin que Proudhon, tout en montrant que la cause unique de la guerre est le paupérisme et son but unique la conquête, n'en a pas moins discerné en elle « l'œuvre des forces morales et des aspirations idéales » ?

La vérité est que Hegel n'est nullement ce que nous appelons un belliciste. Ses vues relatives à la guerre résultant avec une logique absolue de sa doctrine de l'État. Si l'État est vraiment la plus haute expression de l'Esprit, la cristallisation parfaite de la moralité, le terrestre et le divin à la fois, le Dieu réel, il est évident que rien ne devra porter atteinte à sa souveraineté. Or — M. Jean Bourjade l'a montré excellemment dans une remarquable étude sur l'*Idéalisme et la guerre* — la guerre est la plus haute affirmation de la souveraineté d'un peuple, est l'exercice « suprême de sa souveraineté interne et de sa souveraineté externe, est le moment où l'État atteint son unité idéale (1) ». C'est pendant la guerre que toutes les énergies et toutes les ressources de l'État s'absorbent en lui, que tous les citoyens ne font plus qu'un avec lui. Et si atteinte est portée

(1) Jean Bourjade, *Réflexions sur l'Idéalisme et la Guerre*, in *La Paix par le Droit*, Février 1926.

Digitized by Google

à la souveraineté de l'État, si même cette souveraineté n'est que menacée, comment n'aurait-il pas le droit de recourir à la force ? Le triomphe de cette force ne va jamais contre le droit, puisque le droit n'est qu'une forme inférieure de l'Esprit dont l'État est la forme parfaite, puisque l'âme profonde de la réalité est Raison, puisque l'histoire universelle est le tribunal universel, et que le peuple qui l'emporte est celui qui, à tel moment de l'histoire, représente le plus parfaitement l'Idée.

Sans doute, on peut, comme le fait M. Jean Bourjade, reprocher à Hegel d'avoir fait à la violence une place que son système ne nécessitait nullement. Il montre qu'en supprimant la distinction du rationnel et de l'historique, qu'en concevant l'histoire comme la vie même de la Raison, Hegel avait identifié la valeur et l'être et posé la valeur comme antérieure à l'être et comme sa raison suffisante : cela étant, il trouve illogique que, d'après Hegel, l'Idée ait besoin de la violence pour se réaliser dans l'être, toute civilisation supérieure devant triompher par sa vertu interne et « l'intériorité de la victoire devant supprimer la notion de guerre du domaine rationnel et le fait de la guerre du domaine réel ». Mais M. Jean Bourjade répond lui-même à l'objection. Si, dit-il, la guerre existe, c'est qu'elle ne peut apparaître que comme l'attestation douloureuse et irréfutable du défaut de coïncidence spontanée entre l'idéal et le réel, entre la valeur et l'être, comme la preuve de l'irréductibilité de leur dualisme, grâce auquel « est possible le scandale d'une victoire contraire à la justice ». C'est la vérité même. Hegel, tout en affirmant l'immanence de la Raison dans l'être ou, comme s'exprime M. Jean Bourjade, la coïncidence de l'être et de la valeur, n'a jamais prétendu que cette coïncidence soit totale et que la Raison ait élaboré d'ores et déjà toutes les parcelles du champ illimité de la réalité. Nous l'avons entendu distinguer entre le fond dernier des choses et les formes contingentes et soutenir que pour que le Bien véritable se réalise, il suffit que le fond

Digitized by Google

dernier des choses soit fidèle au droit et à la Raison. La guerre est une manifestation de ce qui, dans l'humanité, n'est pas encore entièrement pénétré d'Idée. Lorsque la Raison aura élevé jusqu'à elle ce qui, dans la nature, se soustrait encore à sa loi et ce que, dans l'homme, elle n'a pas encore humanisé, toute guerre et toute violence disparaîtront. C'est là, nous l'avons vu, la pensée même de Kant.

VI

Die Weltgeschichte ist das Weltgericht, le verdict de l'histoire est le verdict de l'univers : c'est là la justification dernière de la guerre. Tout peuple qui l'emporte sur les autres et asseoit sur eux sa domination, a pour lui non seulement le fait, mais le droit, parce que, au moment où il triomphe, il représente le plus parfaitement la conscience de l'Esprit du monde. Ce droit est absolu, mais il est transitoire. Un peuple ne peut dominer l'Univers qu'une seule fois : l'heure de son empire passée, il est entraîné à nouveau dans le torrent de l'histoire. C'est ainsi que quatre Empires universels — *welthistorische Reiche* — se sont succédé dans le monde : l'Empire oriental, l'Empire hellénique, l'Empire romain et enfin l'Empire germanique. Et nous voici à ce magnifiement du génie germanique dans lequel, comme dans la glorification de la guerre, on a voulu trouver l'une des racines du pangermanisme impérialiste.

Dès « la *Constitution de l'Allemagne* », Hegel a prêté au peuple allemand, comme qualité maîtresse, l'instinct de liberté, l'impulsion individualiste, le génie particulariste, qui en a fait l'initiateur, en Europe, du système représentatif, et le créateur de la plupart des États européens, mais qui, d'autre part, a été cause de son morcellement et de son impuissance en face de peuples qui surent se concentrer en des États unis et cohérents, en des monarchies véritables. Dans la *Philo-*

Digitized by Google

sophie de l'Histoire, il a donné à cet instinct de liberté un fondement philosophique. La vocation du peuple germanique a été d'être le représentant élu de l'essence du christianisme, c'est-à-dire de la conception d'après laquelle la liberté est la nature propre de tous les hommes : son génie propre réside dans un entêtement absolu de la subjectivité. Cette intensité de la vie intérieure, s'est manifestée, psychologiquement, par la prééminence, chez les Allemands, de la vie sentimentale, *Gemüth*, et d'une qualité que nul peuple n'a possédé à un pareil degré : la fidélité, le sentiment de la noblesse qu'il y a à servir, sentiment sur lequel est fondé tout le système féodal. C'est cette même intensité de la vie intérieure qui a fait naître, en Allemagne, la Réforme, c'est-à-dire la libération de l'Esprit religieux, la réconciliation entre l'Esprit et la réalité concrète. Et si le Germain a été capable de ces œuvres de liberté, c'est que, seul parmi les peuples modernes, il a conservé son intégrité psychologique, que son âme n'a pas été ballotée, comme celle des peuples latins, entre des influences ethniques divergentes, mais que son génie, comme sa langue, a été d'une seule venue, d'une seule pousse, d'un seul jet.

Il y aurait, sans doute, bien à dire sur cette « défense et illustration » du germanisme. On pourrait se demander comment cette nation germanique, dont la qualité maîtresse serait l'instinct de liberté, a été, de toutes les grandes nations européennes, la dernière à conquérir la liberté, au moins, dans le domaine politique ; comment ce génie, seul autochtone, a pu subir, pendant des siècles, l'emprise de génies étrangers et n'est arrivé que, deux siècles presque après l'Italie, l'Espagne, la France et l'Angleterre, à prendre conscience de lui-même ; comment, enfin, cette langue-mère ne s'est débarrassée qu'après un long effort de la contamination de langues soi-disantes serves et mélangées. Mais je me suis interdit de discuter les vues de Hegel et ai borné ma tâche à tenter de les élucider. La question qui se pose donc à moi est, non pas de rechercher

Digitized by Google

si le plaidoyer de Hegel est conforme à la vérité historique, mais bien s'il a vraiment affirmé le primat de l'Allemagne sur tous les autres États, s'il a vraiment milité pour le pangermanisme impérialiste.

Et tout de suite des doutes nous assaillent. L'attitude générale de Hegel en face du problème des nationalités, telle que je l'ai déterminée, d'après les textes, au début de mon étude, est en contradiction formelle non seulement avec celle d'un pangermaniste, mais avec celle d'un simple patriote allemand. Oublie-t-on les vœux formés par lui en faveur des armées françaises, alors que celles-ci frappaient l'Allemagne en plein cœur, son admiration passionnée pour Napoléon, le bourreau de sa patrie ? Allègue-t-on que les idées de Hegel se sont modifiées au cours des années et que les opinions du grand professeur de Berlin, interprète privilégié de l'idéal politique prussien, n'étaient plus celles du petit privat-dozent de Iéna ou du journaliste de Bamberg ? Ouvrons alors la *Philosophie de l'Histoire* à laquelle il a travaillé dans les toutes dernières années de sa vie. Nous y lisons que si c'est bien l'Allemagne qui a créé le principe de l'Esprit, c'est un Français, c'est Descartes qui a eu l'honneur et le mérite de fonder toute existence sur la conscience de la pensée, qui a fait pour la pensée philosophique ce que Luther a fait pour la croyance religieuse. Nous y lisons que c'est la France encore qui a eu la gloire d'avoir voulu transformer la réalité politique et sociale selon le canon de la Raison : « depuis que le soleil brille sur la terre, on n'avait pas vu la réalité réédifiée d'après la pensée, comme le tenta la Révolution de 1789 ». Nous y lisons de belles pages sur cette culture raffinée et gracieuse par laquelle la France sait se conquérir les sympathies de tous les autres peuples. Ce ne sont pas là, on en conviendra, conceptions que l'on trouve habituellement sous la plume des pangermanistes ivres d'impérialisme.

Là encore, j'oserai affirmer que Hegel n'est pas plus

Digitized by Google

pangermaniste et impérialiste qu'il n'est belliciste. Pour Hegel, la liberté a été conquise à l'humanité par la Réforme : les peuples catholiques pour lesquels le sacré est extérieur à la réalité, et non pas immanent à elle, n'ont pu atteindre à la liberté vraie et c'est son catholicisme qui a empêché la France, en dépit de son magnifique effort, d'harmoniser les aspirations de l'individu avec les nécessités de l'État. Ce sont là vues, sans doute, discutables, mais qui n'ont rien d'impérialistes et qu'ont reprises ni Treitschke ni Bernhardi, mais notre Renouvier dans son *Uchronie*. De même, Hegel a estimé que l'Empire, après avoir appartenu à l'Orient, à la Grèce, à Rome, a passé à la race germanique. Mais le philosophe du Devenir a-t-il vraiment cru que le processus ininterrompu de l'histoire allait s'arrêter et qu'à supposer que ce soit le génie germanique qui a, pendant une période historique, incarné la conscience de l'univers, il allait l'incarner jusqu'à la consommation des siècles ? Si oui, Hegel a été infidèle à l'âme même de sa philosophie. Si non, il a dû entrevoir le moment où le flambeau, des mains de l'Allemagne, passerait à d'autres mains ou que ce seraient les nations réconciliées dans le culte de la Raison, au milieu d'un monde élaboré entièrement par l'Idée, qui le tiendraient de leurs mains unies et enfin pacifiées.

Quoi qu'il en soit de cette difficulté dont Hegel n'a pas tenté la solution, nous concluons que la philosophie de Hegel n'a rien de commun avec la barbare philosophie de l'impérialisme pangermaniste. Hegel a fait un gigantesque effort pour reconstituer par la pensée l'organisation de l'Univers, de l'Univers politique, comme de l'Univers physique, moral et philosophique. Sa politique, quelque éloigné qu'en soit l'idéal du nôtre, est vraiment cette « architectonique » qu'il a ambitionné de construire, et son État est vraiment l'immense édifice qu'il a voulu dresser debout et dont chaque aile, dont chaque pilier,

Digitized by Google

dont chaque ornement jaillit avec une nécessité organique des fondations qu'il a jetées. Ces fondations sont empruntées à son système général et son édifice s'écroule si celles-ci se révèlent peu solides. Mais il en est de même de toute construction philosophique et il faut dire qu'une fois posés ses prémisses et le jeu dialectique qu'il leur imprime, il a tenté d'y faire pénétrer de vastes parcelles de réalité. On peut, certes, trouver hétéroclite ce mélange de métaphysique et de réalité prussienne et s'élever contre son effort de fonder en raison les modalités de cette réalité. Mais ce n'est pas là ce qui importe à notre dessein. Notre dessein a été de nous demander si la politique de Hegel a été vraiment, ainsi qu'on l'a prétendu, la matrice du pangermanisme impérialiste. A cette question, nous avons répondu par la négative. En arrachant certaines parties de l'ensemble de la pensée hegeliennes, ou peut, sans doute, les interpréter comme des préludes aux vues de Treitschke, de Bernhardi et de leurs adeptes. Mais c'est l'ensemble qui importe. Or, l'ensemble de la pensée hégélienne répugne radicalement à tout ce qui est pangermanisme, impéralisme ou même nationalisme outrancier. Une philosophie qui fait de l'État la réalisation de l'Idée morale, l'Esprit moral devenu manifeste, l'incarnation de la liberté est, quelques réserves que l'on puisse faire sur la conception hégélienne de la liberté et de la moralité, absolument incompatibles avec les idées auxquelles on a voulu l'apparenter.

Digitized by Google

CONCLUSION

De toutes les doctrines que j'ai étudiées dans ce livre, c'est la philosophie politique de Hegel qui, mal comprise, insuffisamment approfondie, réduite à certaines formules arrachées à leur contexte, a pu être interprétée, sans trop d'invraisemblance, comme ayant servi de fondement philosophique aux doctrines pangermanistes et impéralistes, J'ai essayé de montrer que cette interprétation était illégitime, que le philosophe de l'Esprit ne pouvait être et n'a pas été l'apôtre de la Force brutale, que le fervent admirateur de Napoléon ne pouvait être et n'a pas été le héraut du nationalisme et que l'adolescent, qui avait planté un arbre de la liberté sur un pré de Tubingen, n'a pas méconnu, dans sa maturité, la dette immense que l'humanité a contractée envers les hommes de la Révolution française. Ce qui est vrai de la philosophie de Hegel, l'est à plus forte raison de celle de Leibnitz, de Kant et de Fichte. J'ai montré comment la haute et lumineuse raison de Leibnitz a conçu l'univers politique, à l'exemple de l'univers physique, comme une grande harmonie et a assigné comme fin dernière à la civilisation l'établissement de la paix perpétuelle. J'ai montré comment le rationalisme de Kant a abouti, avec une admirable logique, à la conception d'une Société des Nations dont la réalisation rendrait toute guerre impossible. J'ai montré enfin que Fichte, en dépit des outrances de son patriotisme déses-

Digitized by Google

péré, n'en est pas moins resté fidèle, jusqu'au bout, à l'idéal révolutionnaire qui avait illuminé sa jeunesse. La philosophie classique de l'Allemagne peut donc repousser victorieusement les assauts inconsidérément dirigés contre elle et, si c'était mon sujet, je montrerais qu'il en est de même du romantisme philosophique allemand, tel qu'il s'est incarné dans les magnifiques symboles créés par le lyrisme de Nietzsche.

Ce n'est pas à dire que si nous avions à la discuter, nous n'aurions pas de graves objections à élever contre la conception politique de Hegel à l'exposé de laquelle est consacré l'effort principal de mon travail. Si c'était ma tâche, je montrerais que, pour construire l'univers moral, la Société et l'État, l'on peut partir — et c'est là la ligne de démarcation la plus profonde entre les morales et les sociologies qui se sont succédé dans l'histoire de la pensée — soit de l'individu, soit du groupe, de la caste, de la société, de la nation, de l'État. La première voie est celle du christianisme, des philosophes du XVIIIe siècle, des hommes de la Révolution, du socialisme démocratique, la seconde celle de Platon, des sociologues et du socialisme communiste. On peut imaginer entre l'individu et la communauté deux grands rapports. Ou bien on peut affirmer que toute âme, tout Moi, toute personne a une valeur absolue et que, dans les cas extrêmes, la communauté tout entière doit être sacrifiée, au besoin, à un seul Moi, quelque médiocre qu'il puisse être, si en lui l'un des droits sacrés de l'individu est violé : tout être humain, de par son humanité, a le droit d'épanouir toutes ses énergies, et famille, groupe, caste, nation, État ne se sont constitués et organisés que pour ménager à tous cet épanouissement. Ou bien on peut proclamer que la famille, le groupe, la caste, la nation, l'État sont non seulement antérieurs, mais supérieurs à l'individu, que la valeur de la communauté dépasse infiniment celle de l'individu même le plus exceptionnellement doué et, que, non seulement dans les

Digitized by Google

cas extrêmes, mais dans la vie normale, tous les individus ont le devoir de se vouer et, au besoin, de se sacrifier à la communauté : le développement intégral des individus ne pouvant s'effectuer que dans et par la communauté, celle-ci a le droit, bien plus le devoir, de présider à ce développement, d'en déterminer le rythme et même, si l'intérêt de l'État l'exige, de l'arrêter. D'une part, des atomes spirituels, doués de raison et de liberté, que la nature a associés dans la famille et le clan, mais qui, à mesure qu'ils évoluent, prennent conscience du lien social, le réfléchissent et le veulent, substituent à l'agglutination organique un pacte et créent la communauté organisée : la nation, l'État, par leur libre consentement, consentement qui est si libre qu'il est loisible à ceux qui ne l'estiment pas juste, de le refuser. D'autre part, un organisme préexistant dont les membres n'existent que comme organes et qui, se rendant mieux compte, à mesure qu'ils évoluent, de la nécessité et de la légitimité du lien qui les noue à cet organisme et de l'influence qu'il exerce sur leurs sentiments, leurs pensées et leurs actes puisque, tous, ils émanent de lui, trouvent tout naturel de se sacrifier, tout entiers, à lui.

Entre ces deux conceptions extrêmes n'est-il pas possible, n'est-il pas nécessaire de trouver un compromis ? Si l'une dit : périsse le monde pourvu que la justice triomphe dans un individu victime de l'injustice, n'est-ce pas absurde, puisque, si le monde périssait, l'individu lésé périrait avec lui et n'obtiendrait tout de même pas justice. Si l'autre dit : périssent les individus pourvu que la Société subsiste et que l'État prospère, cela est absurde aussi, puisque, sans individus, il n'est ni Société, ni État. La vérité est que le problème, tel que l'ont conçu, ici, les individualistes extrêmes, là, les communautaires outranciers, est mal posé. Rechercher qui de l'individu ou de la communauté est antérieur et supérieur ? Autant se demander si le gland est antérieur et supérieur au chêne

Digitized by Google

ou le chêne au gland. Qui ne s'aperçoit que les deux facteurs, prétendus antagonistes, sont donnés en même temps et ont une valeur égale, parce que, en dernière analyse, ils sont identiques ? Tout individu suppose au moins deux autres individus qui lui ont donné naissance et toute Société, de quelque forme qu'on l'imagine, n'est rien sans les individus qui la constituent. Cette coexistence et cette égalité de valeur étant données, ne peut-on pas dire que l'histoire de l'humanité, à la regarder de haut, a consisté à affranchir de plus en plus l'individu du lien social, en tant qu'il est organique, nécessaire, tyrannique, à revendiquer pour cet individu des droits inaliénables qui, tout en ne pouvant, sans doute, s'exercer qu'à l'intérieur de la Société, n'émanent cependant pas d'elle, mais bien de l'essence même de la personnalité, droits qui, étant propres à l'individu comme tel, doivent être les mêmes pour tous. C'est là ce que réclama, contre le despotisme oriental et l'esclavage de la Grèce et de Rome, le christianisme pour toute âme, mais en plaçant le théâtre où ces âmes pouvaient se déployer en toute liberté, dans l'au-delà, c'est là ce que réclamèrent les philosophes du XVIIIe siècle et les hommes de la Révolution pour tout individu, dès la vie terrestre. Mais, d'autre part, à mesure que les individus atteignent à cette valeur absolue, ils comprennent mieux que cette valeur ne peut se déployer qu'à l'intérieur d'une Société et que plus cette Société évolue et s'organise, plus chaque individu ne réclame de ses droits que ce qui est compatible avec les droits d'autrui : tout en sachant que la Société, l'État, ne deviennent contraignants pour eux, que s'ils y consentent, ils donnent ce consentement et se soumettent aux lois de la Société et de l'État, quitte à en corriger incessamment les imperfections et à tenter de se rapprocher du point idéal où les revendications de l'individu et les lois de la Société et de l'État coïncident. Cette coïncidence totale est une Idée dans le sens kantien du mot, c'est-à-dire un but idéal qui ne saurait jamais être

Digitized by Google

atteint entièrement, mais auquel les hommes ne peuvent pas laisser que de tendre.

Hegel est de ceux qui, comprenant combien et l'individualisme extrême et l'étatisme absolu sont inconcevables, a tenté de les concilier : toute sa philosophie pratique, nous l'avons vu, est consacrée à l'étude de ce problème. Sa solution, nous le savons, est l'identité fondamentale des droits de l'individu et des prérogatives de l'État, l'individu étant profondément enraciné dans l'État, toute vie individuelle étant à la fois séparée de toute vie extérieure à la sienne et une avec cette vie extérieure, toute existence particulière ne constituant pas une substance isolée, mais inséparable de la vie du tout. On peut admettre cela comme une vue théorique générale. Mais en est-il vraiment ainsi dans la pratique ? N'arrive-t-il pas que l'individu, l'unique, le singulier, se sentant opprimé par l'État, se dresse contre lui et oppose le cri de sa conscience à l'impitoyable et si souvent injuste raison d'État ? La réponse de Hegel à cette question est spécieuse. Il commence par affirmer que l'individu ne vaut vraiment que comme raisonnable et libre, c'est dire, lorsque, en agissant, il obéit, non au cri profond de son être unique, mais à la raison identique chez tous les hommes. D'autre part, l'État est l'incarnation suprême de la Raison. Comment l'individu, parcelle infime de l'Idée, et l'État, l'Idée devenue consciente et agissante, ne coïncideraient-ils pas, puisqu'ils sont manifestations de la même substance et qu'il n'y a entre eux que des différences de degré ?

Mais qui ne s'aperçoit que le problème n'est nullement résolu. Il repose sur deux hypothèses : l'individu agit conformément à la raison, et l'État, tout État, est la cristallisation de la raison en un organisme politique dans la mesure où celui-ci, à un moment historique donné, est susceptible de l'accueillir. Or, d'une part, l'individu n'est pas uniquement ni essentiellement un être agissant conformément à la raison et s'identifiant, dans ses actions,

Digitized by Google

avec l'universalité des autres individus, mais il est le plus sûrement lui-même quand le mobile de son action jaillit du plus intime et du plus profond de son Moi qu'il sait ne ressembler totalement à aucun autre Moi, lorsqu'il est mû, non par des considérations intellectuelles, mais par des sentiments. Et, d'autre part, s'il est vrai que l'État doit tendre à être la cristallisation parfaite de la Raison, peut-on dire qu'il l'est en fait, peut-on nier que ce sont des nécessités matérielles — défense commune contre la faim, contre l'assaut des fauves, etc. — qui ont servi à le constituer et que ce sont d'autres nécessités physiques et spirituelles — climat, situation au milieu d'autres conglomérats humains, croyances religieuses, traditions historiques — qui en ont modelé la forme ? Et si cela est vrai, comment ne pas comprendre que toujours il y a eu des individus qui se sont rebellés contre ces nécessités et qui leur ont opposé la volonté singulière des exubérances de leurs énergies ou des scrupules de leur conscience. Dans le système de Hegel, comme dans celui de Durkheim, où l'impératif moral n'est qu'un impératif social, où l'action bonne doit toujours être strictement conforme aux besoins et à la volonté de la collectivité, l'acte moral par excellence qui consiste pour une conscience individuelle à s'opposer, dans les moments de crise, à l'opinion morale régnante, à braver, seule, ses préjugés, devient proprement criminel : Socrate, Jésus, tous les martyrs, tous les héros ont été des rebelles que l'État avait le droit, que l'État avait le devoir de châtier. Durkheim tente de répondre à cette objection capitale en alléguant que « la société que la morale nous prescrit de vouloir, ce n'est pas la société, telle qu'elle s'apparaît à elle-même, mais la société telle qu'elle est ou tend réellement à être », réponse inadmissible, tout criminel pouvant toujours soutenir que son acte est conforme, sinon à « la conscience que la société prend d'elle-même dans et par l'opinion », mais « à la réalité sous-jacente » (1). Hegel,

(1) Durkheim, *Sociologie et Philosophie*, p. 54.

Digitized by Google

lui, reconnaît la difficulté dans toute son étendue et toute sa profondeur et il la symbolise dans le « complexus » d'Antigone. Qui d'Antigone, dressant en face du « monstre froid » qu'est, selon la parole d'Ibsen, tout État, les revendications sacrées de la pitié et de la tendresse, ou de Créon, opposant à l'appel d'une âme, entre toutes admirable, les inéluctables nécessités et les droits inaliénables de l'État, a raison ? L'un et l'autre, si l'on se place sur le plan qui est propre à chacun d'eux. Et c'est là ce qui est tragique parce que irrésoluble.

Cependant la vie nous oblige à résoudre l'antinomie. Libre au penseur d'en tenir les deux branches et de s'abîmer dans la contemplation de leur irréductible opposition et des conséquences qui en résultent : pour les hommes et les peuples, plongés dans l'action, il faut qu'ils prennent parti. On peut ou bien nier l'État, comme le christianisme primitif et les théoriciens de l'anarchie et n'admettre que les individus autonomes et leurs libres associations ou bien affirmer l'État et accepter que les individus soient rigoureusement soumis à ses lois, même injustes, à ses règlements, même inutilement vexatoires et obligés, en temps de crise, de se sacrifier à lui. Mais ni l'une ni l'autre de ces solutions extrêmes n'a résisté à l'épreuve de la réalité. Le christianisme a dû composer avec ces puissances temporelles qu'il ne reconnaissait pas : au lieu de constituer un royaume situé à côté et au-delà de l'État, l'Église s'est, depuis Justinien, incorporée à l'État et a emprunté à celui-ci les moyens séculiers pour combattre les incroyants et les hérétiques. Et les doctrines anarchistes, de même, après tous leurs réquisitoires passionnés contre l'État, ont dû, pour peu qu'ils aient tenté de sortir du domaine des constructions purement idéelles, envisager un organisme central qui harmonisât la production et la consommation des libres associations, organisme central qui, de purement économique, deviendrait vite, s'il se réalisait, un organisme politique avec les attributions

Digitized by Google

essentielles, y comprises les fonctions de contrainte, d'un État. Et, d'un autre côté, dans les États où le lien social est le plus fortement tendu, les individus finissent toujours par se redresser et par revendiquer et par obtenir les libertés dont le Moi ne peut se passer sous peine de se renoncer.

Il faut donc, quoi que l'on en ait, en venir à un compromis, comme le suggère Hegel et comme l'incarne, tant bien que mal, la réalité. Le compromis consiste à aménager l'État de telle sorte que, tout en disposant du minimum de moyens de contrainte sans lesquels il ne pourrait remplir sa tâche d'organisateur et de conciliateur des intérêts de tous, il laisse à tout individu la faculté de se déployer dans le sens qui réponde aux dons et aux désirs de son Moi profond et unique. La tâche la plus élevée des éducateurs est de créer parmi tous les futurs citoyens un esprit vraiment civique, c'est-à-dire la tendance à ne trouver de satisfaction vraie que dans les activités qui, tout en répondant à leurs aspirations intimes, non seulement ne s'opposent pas aux intérêts de la collectivité, mais leur sont utiles. Sans doute, l'identité entre les aspirations du Moi singulier et les besoins de la communauté ne saurait être totale et n'est que l'un des idéals — l'un des plus hauts — que la civilisation a la tâche de réaliser. Et l'on comprend que tant d'âmes généreuses vont vers les sur-hommes — les Faust, les Don Juan, les Brand, — qui, hautains et solitaires, veulent s'épanouir tout entiers, au risque de broyer tout ce qui les environne et de se briser eux-mêmes. Mais quelque séduisante que soit cette conception de vie romantique, elle n'a de vraie place que dans la poésie. La vie — celle des individus comme celle des collectivités — est faite d'une transaction entre l'infini du rêve et le fini, le borné, l'incomplet du réel. C'est le sens vrai de la synthèse hégélienne réconciliant la thèse et l'antithèse. Le but assigné par Hegel à la marche de l'Esprit, nous pouvons le dire nôtre aujourd'hui encore.

Digitized by Google

Les moyens qu'il a préconisé pour l'atteindre apparaissent à la majorité des hommes d'aujourd'hui comme inacceptables. Nous ne croyons pas à la vertu de la monarchie constitutionnelle ni à celle du système corporatif sur quoi il l'étaie. Tout en apercevant clairement les tares de la démocratie, nous croyons qu'elle est cependant la forme la moins imparfaite d'une organisation rationnelle de la société; la moins imparfaite, parce que la plus souple et la plus plastique, susceptible qu'elle est, tout en demeurant entièrement fidèle à ses principes, de se modifier, de se réformer, de s'adapter toujours à nouveau à des situations politiques et sociales nouvelles.

Mais ce sont là, en face du problème général posé par la philosophie politique de Hegel, des divergences secondaires. La solution de ce problème général me paraît être dans le sens indiqué par Hegel. Et c'est être profondément injuste que de traiter le philosophe qui l'a suggérée et a tenté de la réaliser avec une si prodigieuse puissance constructive, de suppôt de la réaction et d'apôtre du pangermanisme impérialiste et belliciste.

Digitized by Google

TABLE DES MATIERES

Préface .....

CHAPITRE PREMIER

LES CARACTÈRES GÉNÉRAUX DE LA PHILOSOPHIE CLASSIQUE DE L'ALLEMAGNE

Le Courant rationaliste 1
Le Courant mystique 2
Leur synthèse 3

CHAPITRE II

LES CARACTÈRES GÉNÉRAUX DE LA LITTÉRATURE CLASSIQUE DE L'ALLEMAGNE

I. Rationalistes cosmopolites et Romantiques nationalistes 12
II. Lessing et Herder 18
III. Schiller 23
IV. Gœthe 26
V. Le Romantisme 35

CHAPITRE III

LA PHILOSOPHIE POLITIQUE ET LA PHILOSOPHIE DE L'HISTOIRE DES PHILOSOPHES CLASSIQUES DE L'ALLEMAGNE

LEIBNITZ

I. L'idéalisme et le réalisme de Leibnitz 39
II. Les variations et, sous ces variations, l'unité de la pensée politique de Leibnitz. — Les *Réflexions d'établir sur une base solide dans l'état actuel de l'Empire la sécurité intérieure et extérieure et sur l'état présent* 41
III. Leibnitz, adulateur de Louis XIV. — Le *Consilium Aegyptiacum* et le *De expeditione Aegyptiaca* 47

Digitized by Google

IV. Leibnitz, détracteur de Louis XIV et glorificateur de l'Allemagne. — *Mars Christianissimus antore Germano Græco. — Le Cæsarinus Furstenerius*. 50
V. L'aboutissement de la pensée de Leibnitz : la Paix perpétuelle et la fondation d'une République Spirituelle Internationale. 56
VI. Wolff et l'Anfklärung 58

CHAPITRE IV

LA PHILOSOPHIE POLITIQUE ET LA PHILOSOPHIE DE L'HISTOIRE DES PHILOSOPHES CLASSIQUES DE L'ALLEMAGNE (*suite*)

KANT

I. *L'Origine Probable de l'Espèce humaine* 60
II. L'Origine, l'essence et les formes de l'Etat 63
III. La Paix Perpétuelle et la Société des Nations 67
IV. Les vues de Kant relatives à la guerre 69

CHAPITRE V

LA PHILOSOPHIE POLITIQUE ET LA PHILOSOPHIE DE L'HISTOIRE DES PHILOSOPHES CLASSIQUES DE L'ALLEMAGNE (*suite*)

FICHTE

I. Fichte et la Révolution Française 72
II. *Les Fondements du Droit naturel. — L'Etat de Commerce fermé* 76
III. Fichte après Iéna et le traité de Tilsit 80
IV. *Les Traits essentiels de l'ère présente.* — Le magnifiement du *Normalvolk* 82
V. *Les Discours aux guerriers allemands aux débuts de la Campagne de 1806* 86
VI. *Les Discours à la Nation allemande* : les 12 premiers discours 90
VII. Le 13e Discours : contre la colonisation, la politique de la liberté des mers et les rêves de monarchie universelle.... 97
VIII. *La Doctrine de l'Etat* et la théorie de la guerre véritable.... 102
IX. Unité de la pensée de Fichte : le jacobin mystique 108

CHAPITRE VI

LA PHILOSOPHIE POLITIQUE ET LA PHILOSOPHIE DE L'HISTOIRE DES PHILOSOPHES CLASSIQUES DE L'ALLEMAGNE (*suite*)

HEGEL

I. L'attitude générale de Hegel en face des problèmes politiques. — Son enthousiasme pour la Révolution et Napoléon 111

Digitized by Google

II. Le fragment sur *la Situation intérieure du Wurtemberg*. — L'Essai sur *la Constitution de l'Allemagne* 121
III. *L'Essai sur les façons de traiter scientifiquement le Droit naturel* 137
IV. Le *System der Sittlichkeit* 151
V. Les vues morales et politiques de la *Phénoménologie*..... 163
VI. *Les Délibérations dans l'Assemblée des Etats du Royaume de Wurtemberg en 1815-1816*..... 184
VII. La *Philosophie du Droit* ou la *Science Politique* d'après Hegel :
a) Les fondements et l'objet de la Philosophie du Droit... 191
b) Les divisions de la Philosophie du Droit..... 194
c) Le Droit abstrait..... 196
d) La Moralité subjective 201
e) La Moralité objective..... 206
f) La Société civile..... 207
g) L'Etat comme manifestation suprême de l'Esprit..... 213
h) L'Etat au point de vue du droit politique extérieur. — L'Etat et la religion. — L'Etat et la Science. — La constitution. — Le problème des pouvoirs. — Le problème de la souveraineté. — Le rôle des corporations. — Le problème de la guerre..... 216
i) L'Etat au point de vue politique extérieur. — Le conflit entre les Etats. — « *Le tribunal suprême de l'Univers est l'histoire de l'Univers* »..... 243
VIII. *La Philosophie de l'Histoire* :
1° La morale de l'Esprit. — 2° Les moyens de l'Esprit pour réaliser l'Idée. — 3° La forme de l'Esprit..... 246
Les Etapes de la morale : l'Orient, le Miracle grec, le Monde romain. — Le Christianisme et le Monde germanique. — La Psychologie du Germain : le *Gemüth* et la *Treue*..... 251
Le Moyen-Age et la féodalité. — Les Croisades..... 257
La formation des monarchies..... 260
La Réforme et les Monarchies parachevées..... 263
Le Monde Contemporain. — La Révolution Française, ses grandeurs et son échec. — La Monarchie constitutionnelle..... 267
IX. *Le Reformbill anglais*..... 274

CHAPITRE VII

EXAMEN DE LA PHILOSOPHIE POLITIQUE DE HEGEL

I. Le but visé par Hegel..... 286
II. Les caractères de la Morale de Hegel. — Hegel et Durkheim. 288

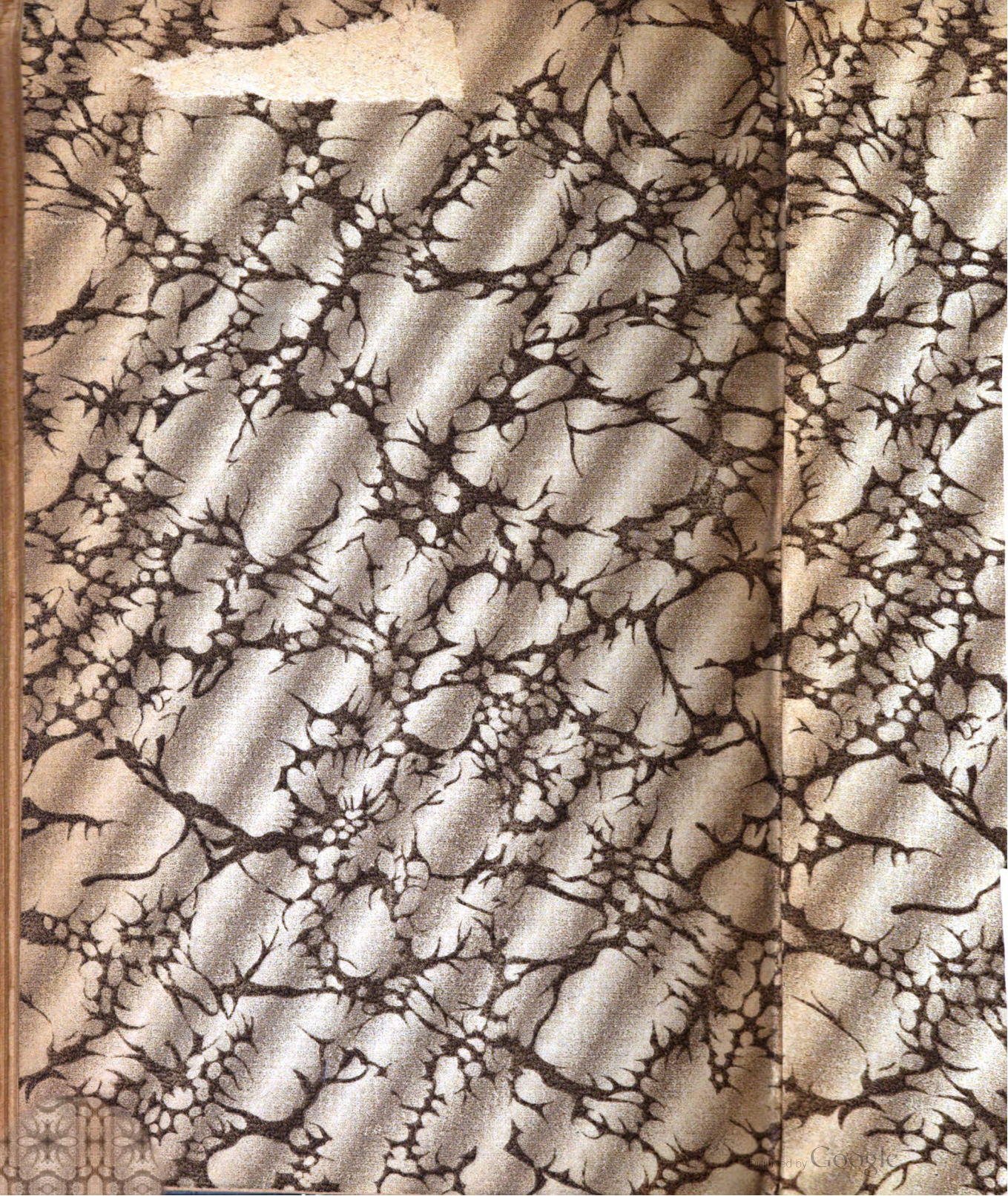
Digitized by Google

III. Les rapports de l'Etat, incarnation de la morale, et de l'individu 295
IV. L'organisation intérieure de l'Etat : la monarchie, la dictature, les corporations 306
V. Le problème de la guerre 312
VI. Le génie germanique 319
CONCLUSION 324

Saint-Amand (Cher). — Imprimerie R. BUSSIERE.

Digitized by Google

Digitized by Google


Digitized by Google

Digitized by Google